TEOFANÍA

EL ESPÍRITU DE LA ANTIGUA RELIGIÓN GRIEGA

WALTER F. OTTO

sextopiso

Teofanía

El espíritu de la antigua religión griega

Walter F. Otto

Teofanía

El espíritu de la antigua religión griega

Walter F. Otto

traducción de Juan Jorge Thomas

sextopiso

UNAM
BIBLIOTECA CENTRAL
CLASIF. BL781
08118
MATRIZ 1163030
NUM. ADQ. 640050

Todos los derechos reservados.
Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida,
transmitida o almacenada de manera alguna sin el permiso previo del editor.

TÍTULO ORIGINAL
Theophania.
Der Geist der altgriechischen Religion

Copyright © 1956 by Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH

Primera edición en español: 2007

Traducción
Juan Jorge Thomas
(Cedida por EUDEBA)

Copyright © Editorial Sexto Piso, S. A. de C. V., 2007
San Miguel # 36
Colonia Barrio San Lucas
Coyoacán, 04030
México D.F., México

Creative Commons

Sexto Piso España, S. L.
c/ Monte Esquinza 13, 4.º Dcha.
28010, Madrid, España.

www.sextopiso.com

Diseño
Estudio Joaquín Calleco

ISBN: 978-84-96867-07-9

Impreso en España

ÍNDICE

646050

INTRODUCCIÓN 11

¿Los dioses griegos ya no nos conciernen? 13

Lo divino sólo puede experimentarse 14

¿A qué se debe el desprecio por el mundo de los dioses griegos? 15

«Hermosos seres del país de las fábulas» 17

La apertura del romanticismo al mito 18

Los límites y la desaparición de la investigación mitológica viva 20

La incomprensión de los dioses, vistos como consecuencia de errores primitivos 21

El animismo. E. B. Tylor, H. Usener 22

La religión, la magia y lo «primitivo» 23

La mala interpretación de los dioses como una voluntad agregada al acontecer natural 25

La interpretación de los mitos y la psicología profunda 26

La manifestación primordial del mito 29

PARTE PRIMERA 35

¿Por qué los dioses olímpicos vuelven siempre a resplandecer? 37

Los dioses griegos no necesitan de una revelación autoritativa 38

Las musas 39

Lo esencial y lo grande quiere ser cantado 41

Los dioses consuelan con lo que son 43

Los bienaventurados 45

Reconocimiento del divino reino olímpico 47
La omnipresencia de los dioses 51
Nuestra experiencia vital y los testimonios de la antigua Grecia. La decisión volitiva y la imagen 54
Los dioses se revelan en lo que mueve íntimamente al hombre 55
El concepto específicamente griego de la moral 57
En la acción humana significativa actúa el dios 60
La conciencia moral y religiosa de los griegos 63
La escatología 65
La elevación del hombre a la verdad del mito 68
La esfera feliz de la existencia 72
El dios que, descansando en sí mismo, cuida de todo 75

PARTE SEGUNDA 81
El amor de los griegos a los dioses 83
La bienaventuranza 83
El pudor (aidós) como sagrado recato 84
La alegría (kháris) 87
Los dioses no son «personificaciones». Nos abren la vista para lo esencial y verdadero 90
La multiplicidad y unidad divinas 93
Amor en vez de voluntad y obediencia 96
La esencia de la experiencia divina griega: revelación de la riqueza infinita del ser 99

Los dioses «antiguos» y los grandes olímpicos 100
Afrodita 101
Los dominios de Afrodita 103
Afrodita como poder cósmico 106
Ártemis y los reinos de su universo 107
Apolo: su voluntad imperiosa de comprensión, medida y orden 111
Apolo: el purificador 114
Apolo: instaurador de órdenes 116
Origen y sentido de la música apolínea 118
El espíritu apolíneo 120
El universo unitario de Apolo 121
El error del historicismo del siglo XIX 122
Atenea: la divina claridad de la acción reflexiva 124
Dioniso, el dios del mundo primordial en su retorno 127
La alianza entre Dioniso y Apolo como símbolo de la religión olímpica 132

NOTA ENCICLOPÉDICA
La religión de los antiguos griegos 133
1. Las fuentes 135
2. Los romanos y la posteridad 136
3. El punto de vista del presente libro dentro de la ciencia moderna 138

INTRODUCCIÓN

¿LOS DIOSES GRIEGOS YA NO NOS CONCIERNEN?

Admiramos las grandes obras de los griegos, su arquitectura, plástica, poesía, filosofía y ciencia. Somos conscientes de que ellos son los fundadores del espíritu europeo que, desde hace tantas generaciones, a través de renacimientos más o menos pronunciados, vuelve una y otra vez hacia ellos. Reconocemos que, a su manera, han creado casi por doquier obras ejemplares, insuperables y válidas para todos los tiempos. Homero, Píndaro, Esquilo y Sófocles, Fidias y Praxíteles, por sólo mencionar a unos pocos, aún son para nosotros nombres de alto prestigio. Leemos a Homero como si hubiese escrito para nosotros, emocionados contemplamos las estatuas y los templos de los dioses griegos, conmovidos seguimos el grandioso acontecer de la tragedia griega.

Pero los dioses mismos, de cuya existencia nos hablan estatuas y santuarios, los dioses cuyo espíritu vibra en toda la poesía de Homero, los dioses glorificados en los cantos de Píndaro, que en las tragedias de Esquilo y Sófocles ponen norma y meta a la existencia humana, ¿de veras ya no nos conciernen?

¿Dónde estará entonces el error? ¿En ellos o en nosotros?

¿No deberíamos decirnos que las obras imperecederas nunca hubieran sido lo que son sin los dioses, sin esos mismos dioses griegos que, al parecer, ya no nos conciernen? ¿No era acaso su espíritu, y no otro, el que despertó fuerzas creadoras cuyas obras, aún después de milenios, nos elevan el corazón, más aún, nos llenan de sentimientos de devoción? Pero entonces, ¿cómo puede ser que ya no nos conciernan? ¿Cómo podemos conformarnos con el juicio general de que nacieron de una

ilusión primitiva y que merecen cierto interés sólo en un nivel de evolución, donde parecen acercarse un tanto a nuestra fe en lo Divino sin despertar ya fuerza creadora alguna?

Ésta ha sido en efecto la actitud de los estudios clásicos hasta el día de hoy. Doctrinas de redención, ideas de inmortalidad, iniciaciones místéricas y fenómenos similares, que hablan vivamente de la religiosidad moderna, se estudian con una seriedad sagrada, aunque no puede negarse que eran desconocidos para los representantes de la cosmovisión en la antigua Grecia, desde Homero hasta Píndaro y los trágicos. Sin embargo, el prejuicio es tan poderoso que ese desconocimiento se considera un defecto lamentable y realmente propio de un pensamiento inmaduro, cuyos errores han de encontrar su explicación en la historia de la inteligencia humana.

Así, sucede que al admirador de la poesía y del arte griegos se le escapa otra cosa no menos valiosa, más aún, la más valiosa de todas. ¡Ve ante sí las formas de la creación humana, pero nada llega a saber de la augusta forma que se escondía detrás de ellas dándoles la vida: la forma divina!

LO DIVINO SÓLO PUEDE EXPERIMENTARSE

En este libro seguiremos el camino opuesto.

Los méritos de la investigación científica de las generaciones pasadas son innegables. Su diligente colección y clasificación nos ha proporcionado un material de datos del cual no disponían las épocas anteriores. No obstante, a pesar de ese aparato de erudición y perspicacia, el resultado es ínfimo. Acerca de la esencia de las ideas religiosas en la antigua Grecia no se nos ha dicho más de lo que ya sabíamos, es decir, lo que *no* era. No era de la naturaleza de la religión judeo-cristiana. Más aún, era precisamente lo que ésta aborrecía, es decir, politeísta, antropomórfica, naturalista, no del todo moral, en una palabra: «pagana». Pero, a diferencia de todas las demás religiones paganas, era *griega*. Casi nunca se ha osado pregun-

tar en serio lo que esto significa. Dada la llamativa hermosura de las formas divinas, se creía poder hablar de una «religión artística», es decir, de una religión que no era una religión. Y causaba extrañeza que épocas tan grandiosas como la homérica y las posteriores pudieran conformarse con una fe que abandonara tan completamente al alma humana en sus penas y nostalgias más profundas. Pues, ¿qué podían ser para ella esos dioses, de los cuales ninguno era Dios en el sentido estricto de la palabra?

Nosotros, por el contrario, opondremos al prejuicio general otro menos superficial: que los dioses no pueden ser inventados, ni ideados, ni representados, sino únicamente experimentados.

A cada especie del género humano, lo Divino se le ha revelado de una manera, dando forma a su existencia y haciendo de ella lo que había de ser. Así también los griegos deben de haber recibido su propia experiencia de lo Divino, y, si apreciamos sus obras, tanto más importante ha de ser para nosotros preguntar, precisamente, cómo se les ha presentado lo Divino.

«Las cosas celestiales y terrestres» – escribe Goethe a Jacobi— «constituyen un imperio tan vasto que sólo los órganos de todos los seres en conjunto son capaces de aprehenderlo». ¿Cómo podía, pues, faltar en el gran coro de la humanidad la voz del más espiritual y productivo de los pueblos? Voz bien perceptible tan sólo si queremos escuchar lo que los grandes testigos a partir de Homero tienen que decirnos.

Antes de comenzar, pese a todo, debe decirse algo más acerca de los prejuicios reinantes. Tenemos que someter a una breve interpretación las actitudes y teorías que siguen obstruyendo el camino a la verdadera comprensión de la religión griega.

¿A QUÉ SE DEBE EL DESPRECIO POR EL MUNDO DE LOS DIOSES GRIEGOS?

¿Por qué se presta tan poca atención al mundo de los antiguos dioses griegos, el cual, es cierto, se estudia con tesón científico

como objeto de interés arqueológico, sin pensar que más allá de ello podría tener un sentido y un valor que, como todo lo grande del pasado, también podría darnos algo a nosotros?

La razón principal se debe, naturalmente, a la victoria de una religión que —en oposición a la tolerancia de las anteriores— se considera única poseedora de la verdad, de modo que las representaciones de todas las demás, sobre todo de la griega y la romana, que hasta entonces reinaban en Europa, sólo pueden ser erróneas y execrables.

Por otra parte los elocuentes paladines de esa fe siempre han juzgado la religiosidad de los antiguos en función de sus manifestaciones más turbias.

Si antes llamamos la atención acerca de la incomparable fuerza creadora de la idea divina griega, en este lugar deberíamos oponer al juicio condenatorio de los cristianos, el hecho de que las grandes épocas del paganismo griego (y también del romano) han sido indudablemente *más piadosas* que las cristianas. Esto significa que la idea de la Divinidad, de lo que nos es dado y de lo que le debemos, penetraba entonces mucho más poderosamente la existencia humana en general. El oficio divino y la vida profana no estaban separados hasta el punto de que al primero sólo le pertenecieran ciertos días u horas, mientras que los asuntos mundanos pudieran ocupar toda la extensión que se quisiera, siguiendo sus propias leyes. Un ejemplo clásico de ello nos lo ofrece la poesía, con la diferencia entre la obra de Homero y el *Cantar de los nibelungos*, variación sobre la cual Goethe escribió a Henriette von Knebel, en una carta del 9 de noviembre de 1808, lo que sigue: «que en aquellas épocas [es decir, las medievales] había reinado el verdadero paganismo, aunque tenían usos y costumbres eclesiásticos; pues Homero tenía relación con los dioses, pero en esa gente no se halla ni vestigio de reflejo celestial».

Con todo, por más que los antiguos cristianos condenaran a las religiones antiguas, eran mucho más realistas que sus ilustrados descendientes, tomaban a los dioses griegos más en serio de lo que juzga conveniente la ciencia moderna y, ya que

no correspondían al único concepto verdadero de Dios, por lo menos tenían que ser poderes demoniacos, es decir, realidades a pesar de todo. Y así han conservado hasta nuestros días cierto prestigio como seres misteriosos de seductora atracción, con los que la fantasía se entregaba a un juego más o menos serio.

«HERMOSOS SERES DEL PAÍS DE LAS FÁBULAS»

Las épocas de la Ilustración y del Clasicismo alemán gozaban con la hermosura de las figuras de los dioses griegos y con la riqueza inagotable de sus mitos. Pero los consideraban «seres hermosos del país de las fábulas», según las llama el joven Schiller en su poema «Los dioses de Grecia», seres que, para dolor del poeta, no pueden resistir la crítica del intelecto. Son contados los casos en que uno de los Olímpicos se presenta en toda su augusta grandeza ante los ojos de un poeta, tal como el Apolo Pítico ante el joven Goethe en el «Wanderers Sturmlied» («Canción de tormenta del peregrino»):

¡Weh! ¡Weh! Innere Wärme,
Seelenwärme,
Mittelpunkt!
Glüh' entgegen
Phoeb' Apollen,
Kalt wird sonst
Sein fürstenblick
Über dich vorübergleiten,
Neidgetroffen
Auf der Ceder Kraft verweilen,
Die zu grünen
*Sein nicht hart.**

* [¡Oh, ardor íntimo, / psíquica lumbre, / oh, punto medio de la creación! / Tu llamarada lánzale a Febo, / verás cuán fría / luego se torna / su soberana, regia mirada, / presa de envidia; / cual se detiene / sobre la quima del alto cedro / que ya no puede reverdecer.] *Obras completas*, trad. de Rafael Cansinos Assens, Madrid, Aguilar, 1963, vol. 1, p. 911. (N. del E.)

Mas en la «Noche de Walpurgis clásica» de la segunda parte del *Fausto*, donde el mito griego celebra una maravillosa resurrección, es característico que sólo aparezcan seres semidivinos y demoniacos. La enorme distancia que los separa del mundo Divino propiamente dicho salta a la vista, si nos imaginamos a la diosa Afrodita cruzando el mar en lugar de Galatea. Incluso el rapsoda iluminado por la divinidad, Hölderlin, conoce a los grandes dioses únicamente como potencias naturales (Apolo como dios solar, Baco como dios del vino), o como modelo de grandioso heroísmo (Heracles). La razón por la que sus Bienaventurados, sobre los que nos canta cosas tan conmovedoras, no sean fundamentalmente las figuras de la religión olímpica, se infiere del hecho de que cuenta entre ellos también a la persona de Cristo.

LA APERTURA DEL ROMANTICISMO AL MITO

La primera oposición de importancia a la ligereza de la interpretación de los mitos vino del gran filólogo Christian Gottlieb Heyne (desde 1763 profesor en Gotinga), amigo de Winckelmann y maestro de los hermanos Schlegel. Él comprendió que era un error buscar el origen de los mitos en el reino de la fábula o de la poesía. Por el contrario, debía decirse que la fantasía poética había contribuido a su degeneración. Porque los mitos no eran, para él, otra cosa que el lenguaje primordial de los espíritus, que sólo mediante imágenes y metáforas sabían expresar su emoción ante las grandiosas formas de la realidad universal. Con esto se admitía por primera vez que las representaciones míticas contenían una verdad, aunque fuese sólo metafórica.

El Romanticismo parecía llamado a encontrar el camino hacia una comprensión más profunda del mito. Si Heyne había visto en la poesía un peligro para el mito, en adelante la misma aparición de los grandes poetas enseñaba que el poeta como tal había sido rozado por el espíritu del mito y que de

sus honduras elevaba la palabra viviente. Y así se comprendió por fin que los mitos han de ser, más que imágenes o metáforas de experiencias que el hombre puede vivir en cualquier momento, revelaciones existenciales reservadas a su propia hora estelar. Aproximar esas verdades primordiales a nuestro entendimiento era la aspiración de espíritus geniales que, en vez de abordar los mitos con opiniones preconcebidas como hasta entonces, trataban en primer lugar de elevarse a su altura, para escuchar su lenguaje, tal como lo expresa Schelling en su *Filosofía de la mitología* (Obras completas II, 2, p. 137): «La cuestión no es cómo se debería manejar, torcer, unilateralizar o cercenar el fenómeno, para que sea aún más o menos explicable en función de principios que nosotros nos propusimos no rebasar, sino: hasta dónde tienen que ampliarse nuestros pensamientos para conservar la relación correspondiente con el fenómeno».

Aquí cabe recordar ante todo a un hombre cuya figura parece un mito por sí misma en la historia de la mitología. Se trata de Jacob Joseph Görres, un espíritu maravilloso que con su hálito inflamó poderosamente los fuegos dormidos del mito. Él se atrevió a hablar de un *saber* del mito, saber arcaico, sagrado y olvidado desde tiempos remotos, herencia de una humanidad prehistórica que, según su opinión, aún conservaba, como el recién nacido, una comunidad vital orgánica con la naturaleza maternal, de forma que recibía de ella un conocimiento que, por fuera, desapareció al tiempo que esa viva unión.

Junto a él, es primordial mencionar a Schelling, cuyos discursos sobre la *Filosofía de la mitología*, iniciados en 1821, siguen siendo la iniciación más extraordinaria para encontrarse con el mito a su propia altura. No era posible imaginarlo con mayor realidad de la que le atribuía Schelling en su doctrina, expuesta con asombrosa erudición, según la cual, en la historia de la formación de los mitos, las luchas y potestades de la génesis del mundo no sólo se reflejan, sino que más bien se continúan.

LOS LÍMITES Y LA DESAPARICIÓN DE LA INVESTIGACIÓN MITOLÓGICA VIVA

Cuando en la década de 1850 se publicaron, de forma póstuma, las principales obras mitológicas de Schelling, el sentido de la investigación mitológica viva ya se había perdido.

En 1810 se había publicado el primer tomo de la obra de Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* (*Simbolismo y mitología de los pueblos antiguos, en particular de los griegos*), que no tuvo gran influencia. También Schelling aprendió mucho de él, pero era un intento peligroso el que se emprendía. Donde el espíritu filosófico religioso de Görres había recibido grandiosas visiones, Creuzer, con su tremenda erudición y sus artes interpretativas, creía poder hacer comprobaciones científicas concretas. Eso provocó la resistencia enconada de los especialistas.

Christian August Lobeck, más sólidamente informado y de un pensamiento más perspicaz, no tuvo dificultades para derrumbar sus construcciones y, tras publicar su *Aglaophamus* (1829), parecía que la investigación mitológica no había logrado absolutamente nada. Desde luego quedaba al descubierto lo cuestionable del método de Creuzer, y eran expuestas a las burlas de los entendidos las misteriosas enseñanzas que él creía descifrar en los antiguos mitos, lo que prevenía expresamente a quien sintiera deseos de seguir el mismo camino. Pero ¿qué podía ofrecer por su parte el severo crítico? ¿Qué espíritu podía vanagloriarse ahora, tras haberle tapado la boca a la sagrada seriedad por sus equivocaciones? ¡El más superficial esclarecimiento! Había sido fácil desenmascarar como iluso al entusiasta, porque para él todo era tan sencillo y carente de problemática que cualquier niño podía comprenderlo; detrás de los venerables cultos y mitos no había, en realidad, nada digno de dedicarle algún pensamiento más profundo.

En la polémica desencadenada por el simbolismo de Creuzer, la auténtica investigación mitológica recibió tal golpe de gracia que hasta el día de hoy no ha sido resucitada.

LA INCOMPRENSIÓN DE LOS DIOSES, VISTOS COMO CONSECUENCIA DE ERRORES PRIMITIVOS

No es mi intención escribir una historia de la investigación mitológica a partir del Clasicismo alemán. Para lo que trato de demostrar aquí, es suficiente señalar unos cuantos puntos, de modo que más de un nombre prestigioso quedará sin mencionar.

Dirigiremos ahora nuestra atención a la segunda mitad del siglo XIX, era de las ciencias naturales en poderoso auge y del darwinismo, época en la cual se fundó la opinión, aún hoy casi universalmente aceptada, acerca de las religiones míticas, especialmente la griega.

Por *religiones míticas* ha de entenderse «politeístas». Debido a su multiplicidad de dioses, su mundanidad, su plasticidad y su antropomorfismo, el hombre de educación cristiana (o judía o musulmana) parece comprobar en ellas la ausencia del sentido de lo genuinamente Divino, entendido como unidad, trascendencia, omnipotencia, omnisciencia y bondad infinita; y, con ello, la seriedad religiosa de su veneración como Legislador, Juez y Conciliador. Esto concierne en particular al corro olímpico de los dioses griegos, tan encantadores como figuras, quienes, desde ese punto de vista, son demasiado terrenales para merecer de veras el nombre de Dios.

Por eso se creía privativo de la estética y del evolucionismo científico el juicio acerca de su esencia y origen.

En el lugar de la auténtica investigación religiosa, se situó una teoría sobre los rudimentos del pensamiento humano y su desarrollo en el transcurso de los milenios. La premisa sobrentendida era que los comienzos debían imaginarse de la forma más burda posible. Con esto entraban en pugna, ciertamente, con la enseñanza bíblica, según la cual el único Dios se había revelado al hombre en el comienzo de todas las cosas. Con todo, la ciencia prestó un gran servicio a la teología dándole la prueba exacta de que la creencia en las divinidades paganas, tan molestas, podía explicarse únicamente en función de primitivos errores.

¡Y esos errores! Era sintomático que se tratara exclusivamente de equivocaciones del pensar y experimentar lógicos, pues el hombre de la era de los mitos y los cultos no podía ser en el fondo distinto del hombre racional y técnico del siglo XIX.

EL ANIMISMO. E. B. TYLOR, H. USENER

Las principales obras que indicaron el camino a la ciencia europea —que hasta en una tan importante como *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (*Psique, el culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*), de Erwin Rohde, surtieron un efecto decisivo— provenían de sabios ingleses. Después de Herbert Spencer, cuya obra principal (*Principles of Sociology*) fue por primera vez publicada en 1880, apareció E. B. Tylor con su célebre *Primitive Culture* (1871), que fundaba la teoría extraordinariamente exitosa del llamado *animismo*. Según éstas, el hombre primitivo, al reflexionar sobre el extraño fenómeno del sueño y, más aún, sobre la diferencia entre el cuerpo muerto y el vivo, habría llegado a la conclusión de que debía de existir un ser invisible, un «alma» que servía de sustrato a la vida y cuya ausencia temporal o definitiva causaba el sueño o la muerte. Así, el pensamiento de esos hombres primitivos habría descubierto un principio explicativo aplicable incluso a la vida de animales, plantas e, incluso, a cosas y fenómenos extraños y aterradores de toda índole: todos ellos podrían albergar un alma o un espíritu, es decir, que en el fondo podían ser similares al hombre y la personalidad propia, aunque muy superiores a él. De tal suerte que un pensamiento enteramente natural conducía del concepto primitivo de alma a la idea de seres sobrehumanos y, finalmente, puesto que por definición el alma podía existir también sin cuerpo material, a la creencia en los dioses.

Un evolucionismo similar, aunque sin relación con el «animismo», fue planteado por Hermann Usener en su libro *Götternamen, Versuch einer Entwicklungslehre der religiösen*

Begriffsbildung (*Los nombres de los dioses. Ensayo de una teoría evolutiva sobre la formación de los conceptos religiosos*) de 1895. A él se deben los conceptos, todavía en uso, de «dioses momentáneos» (*Augenblicksgötter*) y «dioses particulares» (*Sondergötter*). En su opinión, los hombres, al principio, sólo concebían como dioses a los sucesos más simples y, en primer lugar, los acontecimientos sorprendentes de un solo momento; parecían confirmárselo así ciertas consagraciones culturales, documentadas aún en tiempos históricos, y sobre todo un grupo extraño de nombres de dioses romanos, compilado hacia fines de la República por el sabio Varrón, que había ofrecido a los antiguos Padres de la Iglesia un material propicio para burlarse de la religión pagana. Esos dioses momentáneos y particulares, tan restringidos, se iban elevando entonces, según Usener, en el curso de los tiempos a categorías cada vez más altas a medida que se iba oscureciendo el sentido primitivo de sus denominaciones objetivas, de manera que podían considerarse nombres propios de personas, ya no confinados a la estrechez de un solo campo de acción, sino que podían extender cada vez más la esfera de su poder. Con ello quedaba abierto el camino hacia una evolución ascendente e imprevisible.

Expuestas tan concisamente, las enseñanzas de los investigadores mencionados suenan faltas de vida y poco convincentes, por grande que haya sido el efecto que ejercieron en la investigación posterior. Sin embargo, tanto Tylor como Usener ejecutaron su plan con tanta inteligencia y tan auténtico saber, que hasta sus errores son fructíferos y sus obras nunca pueden caducar del todo.

LA RELIGIÓN, LA MAGIA Y LO «PRIMITIVO»

No se puede decir lo mismo de sus sucesores, quienes adoptaron de aquéllos nada más que la teoría desnuda y, aplicándola ciegamente a los fenómenos de las religiones paganas, llegaron a conclusiones que sólo pueden calificarse de absurdas. Orgullo-

sos poseedores de un enorme material en datos, perdieron por completo la facultad de razonar y juzgaron lo que ellos llamaban «primitivo» con una ligereza que demostraba que la era de la primitividad propiamente dicha acababa de empezar.

Fue así como a principios del siglo, y en virtud de las más doctas investigaciones, era posible demostrar que la religión y el arte habían nacido de la «estulticia primitiva» del ser humano (K. Th. Preuss). Y aún muchos años después se demostró, con el aplauso de prestigiosos especialistas, que los hombres se habían creído, antiguamente, capaces de crear ellos mismos todo lo deseable con sus artes de magia, hasta que el evidente fracaso de sus prácticas los obligaba a inventar a los dioses; más aún, que ese nivel más primitivo podía mostrarse con exactitud científica hasta en una religión como la romana (L. Deubner).

Esa *teoría mágica* es un hijo genuino de la era técnica.

Por supuesto, no debe negarse que la verdadera magia ha existido y aún existe. Las fórmulas mágicas de algunos pueblos indígenas, en combinación con ciertas prácticas, producen efectos que, considerados desde nuestro punto de vista, han de parecer milagros. Minuciosos observadores han llamado la atención, desde hace mucho, sobre el hecho de que esas prácticas, por sí solas, no son suficientes. Su aplicación eficaz exige una prolongada y difícil preparación, y además una estructura psíquica innata que es hereditaria en ciertas familias. El mago tiene que mortificarse a menudo durante mucho tiempo con el fin de conferir a su voluntad un poder que, para nosotros, es totalmente incomprensible. Más aún, se nos dice expresamente que todo depende mucho más de una intensidad sobrenatural del pensamiento —lo que Paracelso llama en ese sentido «imaginación»—, que de la práctica mágica, y que de ésta incluso podría prescindirse del todo.

Todo esto, aunque demuestra que no nos encontramos en modo alguno dentro de una esfera exclusivamente técnica, la teoría científica simplemente lo pasa por alto. Se imagina al mago como un precursor del técnico de nuestros días, del que se distinguiría tan sólo por la insuficiencia de los medios de

los que se servía: por inversión de la causalidad natural, por imágenes, por analogía y mediaciones similares, creía lograr sus fines con la misma necesidad que el técnico de hoy. Así pues, como sólo se habría tratado de operaciones intelectuales para llevar a cabo ciertos fines útiles, los investigadores inventaron un pensamiento «prelógico», en el que era posible todo aquello que está en pugna con la experiencia razonable y la lógica. ¡Y esto habría sido el pensamiento de los llamados pueblos primitivos, aunque veamos cuán razonable y lógicamente proceden en su vida cotidiana!

LA MALA INTERPRETACIÓN DE LOS DIOSES COMO UNA VOLUNTAD AGREGADA AL ACONTECER NATURAL

Hasta qué punto esa «*mentalité primitive*» (Lévy-Bruhl) obstruye el camino a la comprensión de las religiones precristianas, lo muestran las obras de historia de las religiones.

Ya es hora de que se comprenda con qué ingenuidad los investigadores de las generaciones recientes han proyectado su propia imagen sobre el hombre arcaico. Así como en los más antiguos cultos no podían ver otra cosa que primitivas operaciones técnicas, así palidecieron los dioses para ellos, convirtiéndose en conceptos precientíficos de los fenómenos naturales que también a nosotros nos son conocidos, pero que sólo nosotros interpretamos correctamente.

Por eso hasta el día de hoy las exposiciones científicas de la religión griega están llenas de dioses de la vegetación, dioses meteorológicos, dioses anuales, dioses de la primavera y del invierno, etcétera; es decir, de seres que llevan el nombre de «dios», pero que, en sí mismos, no son otra cosa que una voluntad agregada como causante al acontecer natural de cada momento. El hecho de que esa voluntad insustancial se haya venerado como dios, que la conciencia de su cercanía no provocara meramente el temor o la esperanza en su ayuda, sino la alta solemnidad de cánticos, danzas y actos sagrados, no causa

ninguna dificultad a los teóricos, convencidos de que un dios no ha sido originariamente otra cosa que una fuerza especial de la naturaleza, cuyo concepto, en el transcurso de los tiempos, ha «evolucionado» hasta convertirse en una persona venerable, de la misma manera que los evolucionismos suelen sacar algo de la nada como por arte de prestidigitación.

La idea de Dios, que desde un principio debía pertenecer a una dimensión ontológica distinta de todas las nociones de causa y efecto, y que jamás hubiera surgido en la mente de un ser humano si el mismo Dios no se le hubiese revelado como tal, no entra en cuestión para los investigadores, pues para ellos es un hecho inamovible que sólo la religión moderna tiene el derecho a hablar de una Revelación divina. De esta forma prestan el mejor servicio a la teología de parte de la ciencia que a sí misma se llama objetiva.

LA INTERPRETACIÓN DE LOS MITOS Y LA PSICOLOGÍA PROFUNDA

Finalmente, debe decirse algo acerca de la moderna interpretación de los mitos a través de la *psicología profunda*. Ya el solo nombre anuncia que aquí la presunta profundidad del alma humana ha de reemplazar la profundidad de la realidad universal.

Ésta es la más peligrosa de las desviaciones, pues esa psicología complace, de la manera más seductora, a la fatal autocontemplación del hombre moderno.

Ya no habla de modos de pensamiento extravagantes, sino de evidencias psíquicas y visiones que no es necesario buscar en el hombre prehistórico, sino que aún pueden mostrarse y observarse con exactitud en el hombre moderno. Enseña a sus adictos a apartar la vista enteramente del mundo de las cosas para mirar sólo hacia adentro, donde, según ella, todo lo mítico se desarrolla en realidad.

Así contribuye, de la manera más espantosa, al empobrecimiento del hombre actual quien, en virtud de su ciencia

y su técnica, está en camino de perder por completo el mundo para ocuparse en exclusiva de sí mismo.

La psicología profunda afirma que, al analizar los sueños y estados oníricos similares de personas psíquicamente afectadas o enfermas, ha encontrado auténticas imágenes míticas; imágenes, pues, que podrían informarnos acerca del origen y la esencia del mito. ¡Pero más aún! Esas imágenes oníricas serían tan parecidas a las figuras míticas que nos han sido legadas del pasado más remoto, que resultaría imposible rechazar la idea de un misterioso resurgimiento de las mismas. Por eso se han llamado *arquetipos*, es decir, imágenes primordiales, y se cree que, sin saberlo el espíritu despierto, se habrían conservado a través de los milenios en el llamado inconsciente para resucitar, en forma de figuras oníricas, cuando el alma las necesite. Con el fin de hacer comprensible tan extraño fenómeno, se nos exige admitir la existencia de una presunta «alma colectiva» que habría sido capaz de conservar con una fidelidad asombrosa lo pensado y contemplado en las épocas remotas de la prehistoria. Si eso es así, entonces los mitos, ya en su nacimiento, debieron de ser afines a las vivencias psíquicas, sólo que en aquel entonces aún estaban presentes ante la conciencia despierta, mientras que más tarde y hasta el día de hoy han descendido a lo inconsciente, de donde el psicoterapeuta los ve surgir en los sueños de sus enfermos y los lleva a la conciencia.

Admitamos por el momento que aquellas imágenes oníricas sean tan similares a la imagen divina primordial, que la suposición de una interrelación directa sea inevitable; entonces, la hipótesis de un inconsciente que conservara las ideas de los tiempos primitivos sería lo último que debiera ocurrírsenos. Aparte de las exigencias que de por sí impone a nuestro pensamiento, esa hipótesis parte de la tácita premisa según la cual el mito primitivo no contenía ninguna verdad esencial, ya que, de lo contrario, deberíamos contar al menos con la posibilidad de que su verdad, bajo ciertas circunstancias, aún hoy pudiera experimentarse, porque el ser de las cosas sería tal como en él se ha presentado. Pero que ello se produjera en los

sueños de individuos cualesquiera, y por añadidura de espíritu pobre, no sería muy verosímil.

Porque el mito auténtico —para decirlo de una vez— está siempre pleno de espíritu, no surge de ningún sueño del alma, sino de la visión clara del ojo espiritual abierto al ser de las cosas. Por tanto, no sólo no es afín a las imágenes oníricas, sino que es precisamente lo contrario a ellas. Ciertamente hay seres humanos que poseen el don de ser «claros de espíritu» (ἔμφρονες) aun en sueños. Por regla general, el sueño y los sueños están abiertos únicamente a lo que sucede dentro del hombre o a lo que lo toca personalmente, pero cerrados a las verdades del ser, tal como lo dijo el filósofo Heráclito (*Vorsokratiker*, I, p. 148): «En el sueño, cuando están cerrados los accesos para la percepción, la razón dentro de nosotros está separada del contacto con lo que nos rodea... Al despertarnos, sin embargo, vuelve a mirar, a través de las aberturas de la percepción, como por unas ventanas, y en el encuentro con lo circundante adquiere su capacidad espiritual».

No obstante, y esto es lo más importante, no es cierto que las imágenes oníricas en cuestión sean comparables o, menos aún, idénticas a las figuras del mito. La interpretación psicológico-profunda de los mitos se mueve en círculo: presupone lo que cree demostrar, parte de una noción preconcebida de lo mítico para encontrarla confirmada en las visiones oníricas, y esa noción arraiga en una mala inteligencia.

Puede ser que una persona psíquicamente angustiada se tranquilice cuando su vida onírica se consuela con una imagen materna y el amparo que ella le brinda. Pero esa imagen materna no tiene nada en común con la antigua figura divina de la «Gran Madre» más que el nombre. En todo mito originario se revela un Dios con toda su esfera viviente. El Dios, no importa el nombre que se le dé ni cómo se lo distinga de sus semejantes, no es jamás una potencia singular, sino siempre todo el Ser universal en la revelación que le es particular: «Daimones» o «espíritus» llamamos a las potencias a quienes está asignado un campo de acción limitado. Pero que alguna vez uno de

ellos se haya elevado a la categoría de un dios, no es más que una huera afirmación de la teoría evolucionista.

Así también la diosa Madre —para volver a nuestro ejemplo—, como divinidad es una figura primordial, viva y sagrada, con la que hace su aparición el inconmensurable e inefable Ser del mundo. Si no fuese así, ¿cómo habría podido conmover a los hombres de tal forma y arrancarlos de su pequeña personalidad para hacerlos entrar con cuerpo y alma en lo tremendo de la divinidad, tal como lo vemos en los cultos, en parte horribles y crueles, que le están dedicados? Sólo el fondo mismo del Ser todo, hecho visible, ha ejercido semejante poder sobre el ser humano, si éste se volvía hacia él con los sentidos despiertos y la receptividad abierta para lo que Goethe llama «la amplitud de lo Divino».

Ahora compárense las imágenes que el psicoterapeuta encuentra en los sueños de sus enfermos con las figuras divinas primordiales y la similitud, dudosa a primera vista, se disolverá en la nada. Por ilustrativas que sean en cuanto a los estados psíquicos y destinos individuales de los soñadores, del «Divino logos común» (κοινός καί θεῖος, Heráclito, *Vorsokratiker*, 1, pp. 147 ss.) nada nos dicen.

La remisión a esas imágenes sólo puede servir, pues, para oscurecer la esencia del mito.

LA MANIFESTACIÓN PRIMORDIAL DEL MITO

La «psicología profunda», de la que muchos aún esperan la palabra decisiva sobre el mito, pertenece con todo su pensamiento a un *mundo opuesto* al del mito. Arroja al ser humano sobre sí mismo, excluyéndolo del espíritu divino que irradia desde el universo abierto. En este sentido es enteramente hija de nuestra era, de un mundo desacralizado que dice «naturaleza» cuando se refiere a nociones intelectuales y experimentos, y «ser» cuando analiza estados psíquicos. De este modo, habla de mito y del eterno retorno de las formas primordiales cuando

el alma humana enferma, separada de la luz y aislada, sueña, encerrada en sí misma.

Pero es tiempo ya de hablar no sólo negativamente del mito, sino de preguntarle a él mismo cuál es su esencia.

Nos hemos acostumbrado a entender por mito un anuncio que, tomado al pie de la letra, no puede ser verdad, pero que posiblemente contenga un sentido más profundo. En esta acepción empleaban los griegos la palabra μῦθος. El Sócrates de Platón inventa tales «mitos» del más allá y de los destinos del alma humana, y declara expresamente que sería irrazonable creer que las cosas son exactamente como ellos dicen, pero que sí se atrevería a afirmar que las cosas que trascienden nuestro saber son aproximadamente de esa índole.

La era misma de los grandes mitos, sin embargo, debe de haber pensado de una manera muy diferente. Porque, haciendo caso omiso de todo lo demás, la voz μῦθος —que no quiere decir otra cosa que «palabra»— significa originalmente la palabra que habla no de lo pensado, sino de lo real. Pero esos antiguos mitos debían de parecer tan inverosímiles a las épocas posteriores que sólo se podía elegir entre declararlos absurdos o, como aquellos mitos filosóficos, atribuirlos a las lucubraciones de una fantasía ensimismada.

Así solemos juzgarlos nosotros.

A todo relato serio, si está en pugna con nuestros conocimientos de los procesos naturales y por ende con toda creencia en milagros, lo llamamos «mítico». Cuando en el *Antiguo Testamento* el sol se detiene a la orden de Josué, o las murallas de Jericó se derrumban al son de las trompetas de los israelitas; cuando en los *Evangelios* resucitan los muertos y se expulsan demonios: todo eso se llama hoy en día «mítico», porque «nosotros sabemos» que los demonios no existen, como acaba de asegurarnos el principal representante de la «desmitologización».*

* El autor alude al teólogo protestante Bultmann. (N. del E.)

Sin embargo, la creencia en milagros, por sí misma, no es mítica. Lo que separa a las figuras míticas de las representaciones que consideramos acertadas es otra cosa. Y no ha quedado sin consecuencias el que se haya dejado de preguntar si, al final, todos los enunciados llamados míticos serán de la misma índole, o si se podría distinguir entre ellos un grupo de contenido esencial específico, al que pueda llamarse mítico en el sentido estricto de la palabra, frente al resto de presuntos mitos, que habrían recibido tal nombre sólo en virtud de superficiales semejanzas.

Las antiguas culturas, igual que los pueblos primitivos de hoy, distinguen entre sus relatos fabulosos un grupo especial, objeto de la más alta veneración no porque sean sobremanera prodigiosos, sino porque poseen el *carácter de lo sagrado*. Y esta diferenciación no se basa tan sólo en la tradición o la dignidad aparente de un modo de pensar arcaico. Ese mito propiamente dicho posee realmente una esencia incomparable: es *dinámico*, posee poder, interviene en la vida plasmándola.

Esto es algo muy distinto a que, como enseña la experiencia, algunas representaciones supersticiosas ejerzan cierto poder. Aquí se trata de productividad genuina, aquí surgen figuras imperecederas, aquí se vuelve a crear al hombre.

Porque el mito primordial y genuino es inimaginable sin el *culto*, es decir un comportamiento y un hacer solemnes que elevan al ser humano a una esfera superior.

Las distintas épocas han pensado diversamente acerca de la relación entre *mito y culto*. Primeramente se daba por sobreentendido que el mito era lo primario y que el culto le había seguido como una especie de representación. En la era de los métodos de explicación racionales y técnicos, la relación se invirtió. Entonces se consideraba primordial al culto —cuyas formas suelen ser por demás arcaicas— mientras que del mito disponemos sólo de tradiciones más recientes. Se creía poder explicar el culto en función de la magia, pues se veía en el mito una interpretación fantástica de los actos utilitarios

BIBLIOTECA CENTRAL

del culto, que se habrían dejado de comprender como tales. Sin embargo, hace pocas décadas las investigaciones más esmeradas llevaron a la convicción de que el culto sin el mito no existe y nunca pudo haber existido, por lo que era necesario replantear el problema.

Resultaba imposible volver a la concepción anterior del culto como una mera representación del mito. Porque, según enseñan los actos rituales del culto aún conservados, éste no es, de manera alguna, una mera imagen del acontecer mítico, sino ese acontecer mismo en el sentido íntegro de la palabra. Si no fuese así, difícilmente podrían esperarse de él efectos de salvación. El error está en el planteamiento del problema, en la pregunta por la relación de dependencia. No sólo no existe ningún culto auténtico sin mito, sino tampoco ningún mito auténtico sin culto. En el fondo, los dos son una y la misma cosa. Esto es de una significación decisiva para la comprensión de ambos.

Que, en el fondo, los dos sean uno, se comprende fácilmente una vez abandonado el prejuicio de que el mito trae a luz algo que sólo podría aparecer en la palabra y no igualmente, e incluso en forma más espontánea, en la conducta y la acción del ser humano, en una configuración viva y productiva. ¡Recordemos la conmovedora santidad de los gestos rituales, de las posturas y movimientos, el magnífico lenguaje de los templos y de las estatuas divinas! Éstas son manifestaciones de la verdad divina del mito, no menos directas que las manifestaciones verbales, a las que sólo se quiere aceptar como revelaciones.

Estamos ante un *fenómeno primordial de la actitud religiosa*. Esta misma —sea como gesto, acto o palabra— es el *revelarse del ser sacrosanto de la Divinidad*.

Ella, en el mito verbal, sale a la luz como forma —y con una profundidad de pensamiento insondable—, como figura antropomórfica. Así, se halla en el centro de todo mito genuino. Esa actitud religiosa no es reductible a concepto, sino solamente experimentable; y ella, con todo aquello que la ro-

dea en el mito, es milagrosa, o más bien es el milagro* mismo, no porque contradiga las leyes de la naturaleza, sino porque pertenece a otro ámbito del ser, diferente a todo lo pensado y determinado por el pensamiento.

En cuanto a la automanifestación mítica de la Divinidad, podemos distinguir tres grados, sin que éstos signifiquen ninguna sucesión en el tiempo.

Primero: la posición erguida, dirigida hacia el cielo, propiedad exclusiva del ser humano. Es ella el primer testigo del mito del cielo, el Sol y las estrellas, que de esta manera no se anuncia por la palabra, sino por la tendencia del cuerpo a elevarse hacia lo alto. A este respecto, ya no somos conscientes del significado religioso. Pero sí en cuanto a otras posturas, con las cuales estamos familiarizados desde tiempos inmemoriales, como el detenerse recogido o extasiado (en latín: *superstitio*), el levantar brazos y manos o, al revés, la inclinación, el ponerse de rodillas, el juntar las manos, etcétera. Esas posturas no son, primitivamente, expresión de fe: son la revelación divina en el ser humano, son el mito mismo revelado.

Segundo: la manifestación del mito como configuración en el movimiento y el hacer del hombre. La marcha solemne, el ritmo y la armonía de las danzas y otras cosas semejantes, todo ello es automanifestación de una verdad mítica que quiere salir a la luz. Lo mismo se refiere a las obras ejecutadas por la mano del hombre. Se levanta una piedra, se eleva una columna, se construye un templo, se esculpe una efigie. Sólo un intelecto burdo puede llamar «fetichismo» a la creencia en su carácter sagrado. Tampoco son monumentos recordatorios de algo que debería pensarse, sentirse o rememorarse. Son el mito mismo, es decir, la manifestación sensible de lo verdadero, cuya divinidad quiere cobrar forma en lo visible para vivir en él.

Más fácilmente comprensibles son para nosotros los actos rituales. Un mito de salvación, cuando aparece en forma de a c-

* La palabra alemana «Wunder» corresponde a la vez a «milagro» y «prodigio». (N. del E.)

to solemne en las fiestas religiosas, está menos expuesto a ser malinterpretado que cuando se presenta en forma de enunciado. Porque en este caso puede creerse que se está hablando tan sólo de cosas del pasado, que sucedieron hace mucho tiempo. Nada falsea más el mito que una concepción semejante. Cuánto mejor lo ha comprendido el ingenioso amigo del emperador Juliano cuando decía: «Esto no ha sucedido nunca, pero siempre es». De nuestros actos religiosos tampoco se ha extinguido del todo el sentimiento de que son algo más que meras fiestas conmemorativas. Son el acontecer Divino mismo en su siempre repetido retorno.

Y por fin el *tercero*: el mito como palabra, según el significado originario del término.

Que lo Divino quiera revelarse por el Verbo es el acontecimiento más grande del mito. Así como las posturas, los actos y configuraciones rituales son, ellos mismos, el mito, así también lo sagradamente pronunciado es, en sí mismo, la aparición directa de la forma divina y de su obrar.

Ya en la Antigüedad —y hoy aún más— los desconocedores del mito encontraron chocante que esa forma sea antropomórfica. Reprochan al mito su falta de comprensión y no se dan cuenta de cuán faltas de comprensión son sus propias premisas. Consideran necesario pensar lo Divino, en y por sí, exento de toda corporeidad, pero, ¿no tiene lo Divino que hacerse humano cuando quiere revelarse al hombre? En realidad, no es superstición, sino, por el contrario, el sello de la Revelación más auténtica, que la Divinidad se enfrente al hombre presentándole un rostro humano.

Para resumir, las manifestaciones primordiales del mito: lo hecho y lo dicho, el culto y el mito en sentido restringido, se interrelacionan de modo que en lo uno el hombre mismo se eleva a lo Divino, vive y obra con los dioses, y en lo otro lo Divino desciende y se hace humano.

PARTE PRIMERA

¿POR QUÉ LOS DIOSES OLÍMPICOS VUELVEN SIEMPRE A RESPLANDECER?

En la introducción formulamos el asombrado interrogante de por qué no queremos escuchar a los griegos precisamente cuando veneran y adoran, pese a reconocer en ellos a los fundadores y maestros de la cultura espiritual de Occidente; por qué sus obras de arte, filosofía y ciencia suponen lo más sublime para nosotros, pero sus dioses y oficios religiosos poco más que nada.

Ahora debe decirse que esto tan sólo vale para las consideraciones filosóficas, histórico-religiosas y teológicas; y tenemos que preguntarnos a la inversa:

¿Por qué no han perdido su crédito, hasta hoy, los dioses olímpicos? Hablamos de ellos cuando queremos hablar en un sentido elevado del mundo y de la existencia. Apolo, Dioniso, Afrodita, Hermes, etcétera siguen siendo para nosotros figuras esplendorosas y significativas, a pesar del cristianismo y de la ciencia esclarecedora. Por lejos que estemos de creer seriamente en ellos, su majestuosa mirada cae sobre nosotros una y otra vez cuando, por encima de lo meramente fáctico, nos elevamos a las alturas donde viven las Formas. ¿Por qué no hablamos de la misma manera de Isis y Osiris, de Indra y Varuna, de Ahuramazda y Ariman, de Wotan, Dónar y Freya?

Se nos contestará que ello se debe a nuestra tradición humanística. Pero esa tradición no hubiera sido capaz de acercarnos tanto a aquellos dioses, cuyos templos se cerraron hace un milenio y medio, si su Ser intrínseco, a pesar de toda execración, no hablara tanto en su favor.

¿Y qué hay en ese Ser intrínseco para que, después del ocaso del mundo griego, vuelva a resplandecer una y otra vez entre pueblos de otra lengua, de otra religión y cosmovisión? Tal como dice Goethe en su *Epílogo a la Campana de Schiller*:

Er glänzt uns vor, wie ein Komet entschwindend,
*Unendlich Licht mit seinem Licht verbindend.**

LOS DIOSES GRIEGOS NO NECESITAN DE UNA REVELACIÓN AUTORITATIVA

Los dioses griegos se distinguen absolutarnente de los del Cercano Oriente, cuyo ser nos habla directamente, de manera que, frente a ellos, solemos formarnos el concepto de Divinidad en sí (tal como lo puede mostrar por ejemplo el conocido libro del teólogo Rudolf Otto, *Das Heilige* [*Lo santo*]). Así, por ejemplo, se ha demostrado hace ya tiempo que la autoafirmación de la Divinidad, que nos es tan familiary que empieza con las palabras: «Yo soy...», sería inimaginable en boca de un dios griego.

Los dioses griegos no hablan de sí mismos. El Apolo Délfico, ante quien durante tantos siglos aparecían todos los que buscaban consejo, desde el rey hasta el mendigo, de todos los países, también fuera de Grecia, jamás ha dicho una palabra de su propio ser y voluntad, nunca ha exigido una veneración especial para sí. Esto nos hace recordar unas palabras significativas de Schelling: «Precisamente por eso —dice— es Dios el supremamente Feliz, como lo llama Píndaro, porque todos sus pensamientos están continuamente en lo que se halla fuera de él, en su creación. No piensa en sí mismo porque está seguro *a priori* de su ser» (*Deduktion der Principien der positiven Philosophie*, Obras completas, II, 4, p. 352).

Ningún dogma anuncia en nombre de esos dioses cómo han de ser considerados, cuál es su posición frente al hornbrey

* [Ante nosotros fulge como un cometa que, / al desaparecer funde con su propia lux, lux infinita.] *Obras completas*, *op. cit.*, vol. I, p. 1230. (N. del E.)

qué les debe éste. Ninguna escritura sagrada registra lo que es indispensable saber o creer. Que cada cual piense a su manera sobre los dioses, con tal de que no deje de rendirles homenaje según las usanzas del pasado.

Por tanto, no necesitan ninguna Revelación autoritativa como aquella en que se apoyan otras religiones. Se manifiestan en todo ser y acontecer, y con tal evidencia, que en los siglos de grandeza, haciendo excepción de contados casos, la incredulidad no existe siquiera. ¡Cuánto han cambiado las cosas en las épocas posteriores! Homero, a quien podemos llamar el más realista de todos los grandes poetas, por lo que sigue siendo actual aún después de milenios, sabe decirnos de cada acontecimiento importante qué dios se da a conocer en él, y los hombres de quienes habla, por lo menos saben decir con certeza que, según se expresan, «Dios» o «un dios» era el causante secreto. Porque en el mundo homérico no sucede nada sin que los dioses intervengan, más aún, sin que sean ellos los actores y ejecutores propiamente dichos.

A ese proveer y actuar omnipresentes que reconocemos de buen grado, se opone algo difícilmente compatible, algo que está totalmente en pugna con nuestra fe, peor aún, que nos parece extremadamente chocante. Y es que nada de todo aquello que se puede decir respecto de esos dioses es más seguro que esto: despreocupados de toda dicha y todo sufrimiento terrenos, viven en la quietud más bienaventurada. Precisamente esta idea es la que más nos acerca a la divinidad de los olímpicos. Y precisamente ese espíritu de celestial despreocupación y bienaventurado silencio es lo que aún hoy nos hace sentir su hálito agraciante y liberador a través de las deidades griegas.

LAS MUSAS

¿De dónde les venía a los griegos ese saber de los dioses, puesto que no conocían a ningún Moisés, a ningún Zoroastro?

Es que ellos también han recibido un anuncio que puede llamarse Revelación en el sentido más verdadero de la palabra; un anuncio divino como ningún otro pueblo recibió. No les fue anunciada la grandeza majestuosa de un Creador del mundo, de un Legislador, de un Salvador, sino de lo que *es* y que, tal como es, signifique alegría o dolor para el hombre, atestigua la presencia de lo divino y de su bienaventurada majestad.

Esa iluminación les vino de una divinidad particular, la *Musa* —o las Musas, en plural, porque son una y varias a la vez. La Musa es una figura sin igual entre las que se han revelado a otros pueblos. Su nombre —el único nombre divino griego que ha entrado en todos los idiomas europeos— se ha consagrado de tal manera entre nosotros con todas sus derivaciones («música», etcétera), que corremos peligro de interpretarlo conforme a nuestros conceptos de lo estético y artístico. Nada podría ser más erróneo. La Musa es la diosa de la verdad en el sentido más elevado. Los rapsodas y poetas, los que hablan la verdad, se llaman a sí mismos sus «servidores» (πρόπολοι), sus «secuaces» (θεράποντες) o «profetas» (προφῆται) y les dedican su veneración piadosa y ritual. Píndaro incluso llama a la Musa su «madre» (Nem. III). Aquellos inspirados son plenamente conscientes de que no pueden reivindicar para sí lo que nosotros tan soberbiamente llamamos fuerza creadora, sino que son simples *oyentes*, mientras que la diosa misma es la que canta. Ya nos lo dice el primer verso de la *Ilíada*:

¡Cántame, diosa, la ira del Pélida Aquiles!

así como también muchos otros testimonios de la alta poesía. Un ejemplo hermosísimo lo encontramos en Alemán, lírico coral del siglo VII a.C. (fr. 1*o*). Después de que el coro de niñas, para cuya canción había pedido la ayuda de la Musa, hiciera escuchar su voz, él exclama extasiado:

¡Resuena la Musa, sirena de clara voz!

Son diosas de alta jerarquía las Musas; más aún, de jerarquía única. No sólo se llaman hijas de Zeus, nacidas de Mnemosine,

diosa de la memoria: sólo ellas tienen el privilegio de llevar, igual que el Padre de los dioses, el epíteto de Olímpicas, con el que, es cierto, se rinde homenaje a los dioses en general, pero con el que originariamente no se honraba a ningún dios, con excepción de éstos.

Más significativa aún es una información que nos hace comprender a fondo cuáles son la misión y la esencia de las Musas.

Se la debemos al célebre *Himno a Zeus*, de Píndaro, cuyo contenido conocemos en parte, aunque el himno en sí se haya perdido. En él se narra que Zeus, consumada la recreación del mundo, preguntó a los dioses, sumidos en silenciosa admiración, si faltaba algo para que fuese perfecto. Y le respondieron que algo faltaba: una voz divina para pregonar y alabar toda esa magnificencia. Y le rogaron que engendrara a las Musas.

En ninguna otra parte del mundo se ha atribuido significación tan esencial al canto y al lenguaje elevado como en el mito griego.

La esencia del mundo se consuma, pues, en el cantar y el decir; pertenece a su ser la necesidad de manifestarse en forma de palabra divina, pronunciada por boca de dioses.

En el canto que interpretan las Musas, resuena la verdad de todas las cosas como Ser pleno de divinidad, resplandeciente desde las honduras y revelando, aun en lo más tenebroso y atormentado, la eterna gloria y bienaventurada despreocupación de lo Divino.

LO ESENCIAL Y LO GRANDE QUIERE SER CANTADO

Así recibieron los griegos la buena nueva de lo divino, así la supieron: no como exigencia categórica ni como salvación terrenal o celestial, sino como lo eterno y beatífico que consuela y hace feliz, no por promesas, sino por el hecho de ser. El espíritu del canto les anuncia de qué índole son los dioses, porque el canto es, en el fondo, su voz.

Por ello, el hombre puede participar, a su modesta manera, en lo divino al participar en el canto. Lo que éste eleva a su reino sagrado pertenece a lo eterno, es decir: a lo intemporal y lo emparentado con los dioses.

Nunca ha dejado de causar extrañeza que los hombres homéricos, en el dolor más profundo, puedan consolarse con saber que su destino resonará en los cantos del futuro. En la *Odisea* (VIII, 579) se dice que la guerra de Troya, con toda su miseria y destrucción, era necesaria para convertirse en canto de la posteridad. Cuán incomprensible es esto para el hombre moderno, según lo muestra el juicio de Nietzsche. (*Humano, demasiado humano*, II). Llama «horripilante» a esa idea, y lo es si la reproducimos con sus palabras: el sufrimiento más atroz debía caer sobre los seres humanos para que «no le falte material al poeta». Jacob Burckhardt se expresó también de manera similar. Sin embargo, ¿se puede desconocer más al espíritu griego que cuando se le atribuye el concepto de un material necesario para el poeta, del que los dioses mismos, con terrible crueldad, tienen que «proveerle», como Nietzsche lo dice expresamente? El canto de la Musa es la voz divina que suena en lo real, siempre que sea esencial y grande. «Pues lo vulgar sin sonido desciende al Orco» (Schiller).

Si en la profundidad de aquel gran sufrimiento no hubiese morado, de por sí, el espíritu del canto, ningún Homero lo habría cantado. Lo esencial y lo grande *quiere* ser cantado, de la misma manera que, según el mito griego, el ser del mundo, para consumarse en la revelación de su verdad, exigía el canto de las Musas.

Lo que aquellos versos de la *Odisea* dicen respecto al destino de los héroes de la guerra de Troya, lo escuchamos en la *Ilíada* (VI, 357) de boca de Helena, cuando se lamenta de la desgracia sucedida a ella y a Paris: les sucedió, dice, para que ambos fuesen sujeto de canto en los tiempos venideros. Siglos después, un poeta trágico hace decir lo mismo, y con majestuosa altivez, a la reina Hécuba, que luego de la caída de Troya será forzada a la miseria de la esclavitud. Así pues, dice:

Troya estaba predestinada al odio,
e inútiles eran todos nuestros sacrificios;
mas si un dios no nos hubiese hundido tan profundamente
[en la desgracia,
Sin dejar son ni rastro desapareceríamos,
y sin ser canto para las razas del futuro...,
(Eur., *Troy.* 1240 ss.)

Pese a todo lo que le sucedió, se siente consolada sabiendo que su dolor, con su orgullo intrínseco, pertenece a la esfera de lo eterno, donde moran los dioses —su dolor humano y tal vez más aún que sus alegrías humanas.

En este sentido dice Hölderlin, refiriéndose a la tragedia de Sófocles:

Viele versuchten umsonst, das Freudigste freudig zu sagen:
Hier spricht endlich es mir, hier in der Trauer sich aus.[*]

LOS DIOSES CONSUELAN CON LO QUE SON

Más aún consuelan los dioses mismos si se encuentran con el hombre; ellos, a quienes ningún sufrimiento alcanza, consuelan no tanto con lo que dan o prometen, sino con lo que son.

Este milagro —pues así podemos llamarlo seguramente— no lo hallamos tan sólo entre los antiguos griegos, es cierto, pero pertenece al carácter fundamental de su religiosidad y nos enseña a comprender toda su actitud espiritual. Para el elevado espíritu de esa raza humana no hay cosa más agraciante que el saber que los eternamente beatos *son*, ese saber que ya es una participación —una participación humana— en la beatitud de los dioses.

De ello nos da un impresionante ejemplo el *Hipólito* de Eurípides.

[*] [Muchos en vano trataban con alegría de decir lo alegre. / En la tristeza, por fin, se me revela aquí.] (N. del E.)

El joven de puro corazón, que no conoce mayor felicidad en la vida que la de estar cerca de Ártemis, la virgínea diosa, nos es presentado con todo su piadoso amor y entrega. No puede ver a la Inmortal, pero escucha su voz y siente su presencia. Nada ha de esperar de ella, ningún obsequio, ninguna promesa. Ni siquiera lo protege contra la espantosa catástrofe que le trae su desprecio por Afrodita. No obstante, cuando, con los miembros destrozados, está ya muriendo, siente de repente su cercanía, y un esplendor divino se vierte en el alma del moribundo:

¡Ah!
¡Oh, hálito de beatífica fragancia! ¡Aun en la miseria
te percibo y me siento restaurado!
¿Está en este lugar la diosa Ártemis?
Ártemis: ¡Sí, mísero, sí, es ella, la que de los dioses más te ama!
Hipólito: ¿Ves tú, señora, lo que, mísero, me ocurre?
Ártemis: Lo veo, pero las lágrimas me están vedadas.

Y cuando se acerca la muerte, ella tiene que despedirse.

Ártemis: ¡Adiós! No debo ver a los que palidecen,
ni empañar los ojos con el hálito del moribundo:
y éste es el fin funesto cerca del cual te veo.

Hipólito sabe que ninguna sombra ha de caer sobre la beatitud de los Olímpicos.

Hipólito: Te vas, ¡Adiós, también a ti, dichosa!
De larga amistad tú fácilmente te desprendes.

Ella tiene que dejarle como el sol que se pone a la noche. Pero una luz permanece en su alma. ¡Cómo podría desear que ella fuese distinta, que no fuese la diosa bienaventurada que, etérea y clara, flota en los aires, no agobiada por ningún dolor terreno, ella a quien amaba, a quien dedicaba su vida!

«De larga amistad tú fácilmente te desprendes», dice Hipólito, sin amargura.

Así son los dioses bienaventurados a quienes Homero llama «los de vida fácil» (ῥεῖα ζώοντες: *Ilíada* VI, 138; *Odisea*, IV, 805; V, 122). Viven con facilidad, es decir, libres de penas y cuitas, como el canto al que insuflaron su aliento, como la melodía que, triste o alegre, siempre está exenta de esfuerzo y es festiva, elevada por encima de toda pesantez terrestre.

Al final de la *Ilíada* vemos al poderoso Aquiles junto al anciano Príamo, rey de la ciudad enemiga, quien había osado visitarle en secreto durante la noche, y ambos vierten amargas lágrimas por el destino homicida que a los dos robó los seres más queridos; luego Aquiles exhorta a poner fin a los lamentos, que no resucitarán a los muertos, pues: «Así lo dispusieron los dioses: que los desdichados mortales vivan en la desgracia; mas a ellos ningún sufrimiento les toca».

¿Puede creerse que las Musas canten exactamente lo mismo en el Olimpo para recrear a los Inmortales? Así lo leemos en el *Himno homérico* a Apolo (190 y ss.). Las Musas cantan «de la bienaventuranza eterna de los dioses y la miseria de los hombres en la cual viven... ciegos e impotentes...». Así pues, lo mismo que Hölderlin canta en su *Hiperión* con el sentimiento más doloroso, en el Olimpo resuena como canto de fiesta:

Vosotros paseáis allá arriba en la luz
por leve suelo, genios celestiales;
luminosos aires divinos
ligeramente os rozan,
como la inspiradora con sus dedos
unas cuerdas sagradas.

Sin destino, tal dormido niñito,
alientan los sagrados seres;
púdicamente oculto
en modesta corola,
florece eternamente
para ellos el Espíritu;

con pupila beata
miran en la tranquila
claridad inmortal.

Mas no es dado a nosotros
tregua en paraje alguno;
desaparecen, caen
los hombres resignados
ciegamente, de hora
en hora, como agua
de una peña arrojada
a otra peña, a través de los años
en lo incierto, hacia abajo.*

Ya el primer canto de la *Ilíada* opone con plasticidad conmovedora la bienaventuranza de los dioses y el destino de los hombres. Se inicia con la tremenda aflicción del campamento griego y la disputa de los reyes —que ha de traer una desgracia sin nombre a los griegos— y termina con la imagen de las delicias serenas de la vida divina. Las risas, el son de la lira y los cantos llenan el día entero, hasta que por la noche plácidamente descansan. Sólo el Padre de los dioses permanece despierto, pensando en la promesa dada a Tetis, de arruinar a los griegos.

Sí, cuando alguna vez la preocupación por los seres humanos amenaza por un instante con oscurecer cual nube fugaz a los Bienaventurados, rápidamente la disipan. Ante la indignación de Hera por aquella promesa del Padre de los dioses, que significa la desdicha para los seres terrenos amados por ella, Hefesto (*Ilíada*, I, 573) argumenta cuán fatal sería si Zeus y ella se desaviniesen por causa de los mortales, perturbándose así las sublimes fiestas del Olimpo. Y la reina del cielo toma sonriente la copa de la mano de su hijo. Más insistente y serio aún habla Apolo a Poseidón, quien lo desafía a pelear

* Hölderlin. *Canción a Destino* e *Hiperión*. Se ha utilizado aquí la traducción de Luis Cernuda y Hans Gebser. (N. del E.)

como protector de los troyanos, mientras que él mismo está del lado de los griegos. «Irreflexivo —dice— tendrías que llamarme si te hiciese la guerra por los mortales, mísera laya que, como las hojas, brota frondosa y luego sin fuerza cae al suelo» (*Ilíada*, XXI, 462).

Así también, la morada que habitan esos bienaventurados está elevada por encima de todas las tormentas terrestres. «La claridad del éter se extiende exenta de nubes, y un blanco resplandor la cubre; ahí viven los dioses gozando todos los días» (*Odisea*, VI, 44-46).

¿Hemos de hacer nuestro el juicio superficial y generalizado según el cual esto sería un concepto indigno y atroz de lo Divino y su relación con el hombre? Los griegos mismos nos desengañarán al respecto.

RECONOCIMIENTO DEL DIVINO REINO OLÍMPICO

Friedrich Schiller, según él mismo escribe a Wilhelm von Humboldt (30 de noviembre de 1795), no ha conocido otra visión más divina que el reino luminoso del Olimpo y no ha tenido otro deseo más fervoroso que el de que le fuese dado representarlo en un poema «donde concentraría una vez más toda su energía y todo lo etéreo de su naturaleza, aunque en esa oportunidad se gastara enteramente». «¡Mas imagínese el gozo, querido amigo, de una representación poética donde quedara extinguido todo lo mortal, donde no hubiera sino luz, libertad, poder, donde no se viera ya ninguna sombra, ninguna barrera, nada de todo eso; siento vértigo si pienso en esa tarea, en la posibilidad de llevarla a cabo! ¡Representar una escena en el Olimpo: el más sublime de todos los deleites!».

Así pues, también el hombre moderno —e incluso un espíritu de la augusta seriedad de Schiller— puede ver algo sublime en el reino divino y bienaventurado del Olimpo. Mas para el hombre griego la visión homérica de la existencia de los dioses era una verdad tan convincente, que hasta un Epicuro, cuya

cosmovisión materialista no daba cabida a ningún influjo divino, ha defendido decididamente la existencia de los dioses y su vida bienaventurada. Y por doquier hay bastantes testimonios que evidencian que no se trata, en manera alguna, de una idea infantil de tiempos remotos, vencida por un pensamiento más maduro. Por el contrario, veremos aún que la época de la tragedia la ha expresado más resueltamente.

A este respecto, es importante destacar que las artes plásticas sólo han sido representadas en su aspecto más puro en la era postclásica, tras haberse liberado de la solemnidad y el rigor hieráticos, y cuando podían atreverse a mostrar a los «de vida fácil» en su exaltación etérea y bienaventurada quietud.

El mérito de haberlo señalado pertenece a G. Rodenwaldt (*Berliner Sitzungsberichte*, 1943).

Las generaciones anteriores, a causa de su prejuicio religioso, estaban ciegas ante lo Divino de esas figuras gloriosas, que no se enfrentan al hombre en actitud majestuosa y con la mirada llameante, sino que, envueltas en el resplandor de su divinidad, aparecen infinitamente alejadas y, no obstante, son visibles al ojo devoto que, con la visión de su eterna beatitud, se beatifica a sí mismo. A la vista de semejante imagen, toda crítica debería callar. Comparado con ella, aun lo más solemne es demasiado humano.

Así, el Apolo Belvedere pasa ante nosotros liviano, como sobre nubes, vencedor como el sol naciente, demasiado grande en su reluciente exquisitez para ser tocado por el celo y la ira, elevado hasta por encima de la santidad.

Cuando Goethe tenía siete años, en los días mismos del nacimiento de Mozart (1756), se hallaba Winckelmann en el Belvedere del Vaticano ante esa estatua de Apolo, y el resplandor de la Divinidad incidió en él y la vio como la había visto Homero. Su célebre himno, que en su *Historia del arte* encontró su forma definitiva, surge como versión originaria que reproduce la primera impresión en estas grandes palabras:

«Si pluguiere a la Divinidad revelarse a los mortales en esta forma, el mundo entero se postraría a sus pies para ado-

rarla. El indio falto de luces y las tenebrosas criaturas cubiertas de un invierno eternal reconocerían en ella una naturaleza superior y desearían venerar una imagen similar; los seres de los tiempos más antiguos encontrarían aquí la deidad del Sol en forma humana». («Obras póstumas» en: *Obras completas*, edición alemana de Eiselein, XII, p. LXX).

Más de medio siglo después, Lord Byron dedicó un himno a ese *Apolo*, llamándole *The Sun in human limbs array'd* («El Sol encarnado en miembros humanos») (*Childe Harold*, 4, 161).

Partiendo de Winckelmann, el entusiasmo cundió en el curso de toda la época en que los grandes espíritus tenían la palabra. Pero luego sobrevino la era —y se extiende hasta nuestros días— en que se sonreía ante el entusiasmo de Winckelmann y Goethe, porque se creía saber más de la religiosidad genuina y estar mejor informado, tras el descubrimiento de monumentos arcaicos y clásicos, acerca de la grandeza artística. Lo cierto es, sin embargo, que esos preciosos descubrimientos nunca han vuelto a producir pensamientos y sentimientos tan grandiosos, nunca han vuelto a elevar a nadie a semejante alteza de visión, como las obras postclásicas y tardías que Winckelmann y Goethe tenían a la vista. Qué diferencia de actitud cuando Winckelmann, en una carta del 20 de marzo de 1756, escribe acerca de sus primeros encuentros con el *Apolo Belvedere*: «La descripción del Apolo exige el estilo más sublime, una elevación por encima de todo lo humano». En la versión definitiva de su himno (en la *Historia del arte*, libro II, cap. 3): «Lo olvido todo ante la visión de esa obra portentosa del arte, y yo mismo asumo una posición elevada para contemplar con dignidad. Mi pecho parece henchirse de veneración como aquellos que veo dilatados por el espíritu de profecía... El concepto que he dado de esa imagen lo deposito a sus pies, como las coronas de aquellos que no podían alcanzar las cabezas de los dioses cuyas frentes pensaban ceñir».

Los últimos cien años ya no comprendían ese sentimiento elevado. Los dioses, en su despreocupada bienaventuranza, en su festiva procesión, no les parecían más que un sueño de

artista o un cuento de hadas, gracioso por cierto, pero ligero desde el punto de vista religioso. Y sin embargo, precisamente esa visión, cuanto menos se adapta a nuestra fe, tanto más tendría que habernos impresionado, ya que en tan alto aprecio la tenían los griegos, tal como lo declaran sin lugar a dudas todos los testigos competentes a partir de Homero.

Allí donde viven las Musas, donde se han establecido las voces divinas, las melodías olímpicas, la miseria de la vida terrena no ha de escucharse, según exhorta la poetisa Safo a su hija sumida en honda tristeza (frg. 109):

> Pues en la casa donde a las Musas se venera,
> ningún lamento ha de resonar, ni es oportuno.

En la *Ilíada* (XXIV, 90), Tetis duda si entrar al círculo de los Olímpicos, porque está profundamente entristecida por su hijo Aquiles.

En la era post-homérica, esa intocabilidad de los Olímpicos se subraya aún más. Mientras que para Homero, Apolo por ejemplo, no tiene reparos en acercarse a un muerto para proteger el cadáver, escuchamos en la tragedia que él jamás ha de entrar en contacto con la muerte.

En la tragedia *Alcestis* de Eurípides, Apolo debe abandonar la casa de su querido Admeto el día en que ha de morir la noble esposa de éste «para no mancillarse» (v. 39). También, tal como hemos visto, Ártemis, en el *Hipólito* (del mismo autor), se despide del amado moribundo con semejantes palabras:

> ¡Adiós! No debo ver a los que palidecen;
> ni empañar los ojos con el hálito del moribundo.

Al hombre moderno, de educación cristiana, le resulta incomprensible que se pueda ser fiel a dioses de esa índole. Puesto que él está acostumbrado a encumbrar al Ser divino en tanto que éste prometa auxiliarle en sus aflicciones terrenales. ¿Cómo podría entonces reconocer a un dios que no estuviese dispuesto a tomarle de la mano en su último y más temido camino? ¿No hemos visto que también en Schiller la

visión de lo Divino estaba infinitamente por encima de tales preocupaciones?

Además, el moribundo no cae de la mano divina al vacío. Son otros los dioses que le esperan en el reino donde está extinguida la luz de la vida. Al poeta Píndaro, de cuyos encuentros con los dioses tenemos valiosas noticias, se le apareció en sueños, poco antes de su muerte, la diosa Perséfone, diciéndole que a ella sola entre todos los dioses no le había cantado ningún himno, pero lo haría una vez que hubiera llegado a ella; una amiga anciana del poeta, después de la muerte de éste le habría visto en un sueño y escuchado su cántico en honor de la reina de los muertos (Pausanias, 9, 23, 3).

LA OMNIPRESENCIA DE LOS DIOSES

Pese a todo lo dicho, sólo hemos prestado palabras a la mitad de la revelación divina de la antigua Grecia.

La bienaventurada lejanía de los dioses no excluye lo que a nosotros nos es más familiar: su *omnipresencia*. Por el contrario, es al mismo tiempo una presencia tan directamente sentida que no encontramos atestiguada ninguna semejante en las religiones antiguas.

Ésta es la gran maravilla, memorable para todos los tiempos, de la antigua religión griega: los lejanos bienaventurados son los siempre cercanos, que todo lo obran, y los siempre cercanos son los lejanos bienaventurados. No hay una cosa sin la otra. Sólo la lejanía inalcanzable hace de la cercanía y del encuentro lo que son.

El Apolo que al final del primer canto de la *Ilíada*, rodeado del brillo festivo del Olimpo, toca la lira es el mismo que, invocado por su sacerdote profundamente ofendido, había bajado del cielo «semejante a la noche», según leemos, para atacar con sus mortíferas flechas el campamento de los griegos, durante nueve días y nueve noches. Hera, que sonreía a su hijo Hefesto cuando éste le alcanzaba la copa exhortándola a olvidarse del

destino de los mortales y a compartir el júbilo de los Celestes, es la misma que, en ocasión de la desavenencia entre los reyes, cuando Aquiles, furioso, estaba a punto de desenvainar la espada contra Agamenón, envía a Atenea «porque los quería a los dos y se preocupaba por ellos». Y cuando el airado Aquiles ya sacaba la espada de la vaina, Atenea le tocó quedamente desde atrás, de suerte que él se dio la vuelta, y su mirada cayó en los ojos llameantes de la diosa, quien le exhortó a contenerse, y el formidable obedeció. Era el destello de un instante. Ningún otro vio a la diosa.

De esta manera, los dioses están donde acontece, se hace o se sufre algo decisivo. El lector de la *Ilíada* o de la *Odisea* sabe que allí nada acaece, nada se logra ni nada fracasa, más aún, que no se concibe ninguna idea importante ni se toma decisión alguna sin la intervención de los dioses. El protagonista, por lo general, sólo sabe que intervino «un dios» o «la deidad»; aunque en muchos casos encuentra en forma palpable a la persona divina, pero siempre él solo, sin testigos. El poeta, sin embargo, enseñado por la Musa, siempre sabe decir cuál de los dioses ha obrado.

Esa conciencia viva de la presencia divina en todo ser y acontecer, esa emoción, que no puede hablar de ningún evento importante sin pensar en la Divinidad que actúa en él, no encuentra su igual en ninguna otra parte del mundo; y ha de causar extrañeza que aquellos que se permitieron juzgar despectivamente a los dioses homéricos no hayan, por lo menos, reconocido con asombro la unidad de esa relación con lo Divino.

Pues la actividad universal de los dioses se verifica aún de una manera mucho más peculiar de lo que podría imaginarse según lo dicho. Que la Divinidad esté y obre en todas partes concuerda también con el dogma de la religión moderna, aunque ciertamente sólo con el dogma, porque nosotros no la vemos, como Homero, obrar en todo momento. El hecho de que no sólo sea instigadora de todo lo importante, sino también ella misma quien lo hace, supera con mucho las representa-

ciones religiosas que conocemos. Y sin embargo, es eso lo que sucede en la obra de Homero. Así como las Musas, en el fondo, no enseñan, sino que allí donde se cante y se hable son ellas mismas las que cantan (como ya lo expusimos anteriormente), así también en el reino de la acción, los dioses no sólo son quienes otorgan la decisión, la fuerza y el éxito, sino que ellos mismos son los actuantes. Esto no se dice con frecuencia, pero a veces lo escuchamos en palabras que no dejan lugar a dudas. Al comienzo de la lucha decisiva entre Aquiles y Héctor, que pone fin a toda la acción bélica de la *Ilíada*, Aquiles, con toda la soberbia de su fuerza heroica, no dice: «Ya no puedes escapar te, pues mi lanza te herirá de muerte», sino: «Palas Atenea te vencerá con mi lanza» (*Ilíada*, XXII, 270). Poco antes (v. 214), la diosa misma se había aparecido ante Aquiles para decirle, utilizando significativamente el pronombre «nosotros»: «¡Ahora nosotros daremos muerte a Héctor, conquistando gran gloria!». Cómo esa ayuda, y más aún, la exclusión de lo propio, no afecta el sentimiento heroico, sino por el contrario, lo acrecienta al máximo, se verá más adelante.

También en situaciones de otra índole el hacer humano es propiamente un acto divino. Justo donde nosotros acentuamos la decisión propia del hombre, atribuyéndole el más alto valor, allí ve Homero la figura de un dios. Un excelente ejemplo es el relato antes reproducido de Aquiles y Atenea (*Ilíada*, I, 188 y ss.). El poeta narra, en primer lugar, de la misma forma que lo haríamos nosotros: «El agravio que le hizo sufrir Agamenón causó grande congoja a Aquiles, y su corazón discurría si sacaría la espada, se abriría paso a la fuerza entre la asamblea y mataría al ofensor o si dominaría su ira y contendría su arrebato. Y mientras cavilaba así y sacaba ya la espada de la vaina...» Nosotros seguiríamos: Prevalecieron la razón y la comprensión de que recibiría una recompensa mucho mayor por el ultraje, si se retuviera de una acción precipitada. Y los oyentes habrían sabido de antemano que éste sería el desenlace. Porque, cuando un hombre reflexiona si no sería mejor contenerse, puede haber pocas dudas respecto de su decisión. Aún así no se deci-

dió. Y entonces escuchamos cómo llegó a ella. «Descendió del cielo Atenea... púsose detrás del Pélida y le tiró de la blonda cabellera; sorprendido, volvióse al instante y conoció a Palas Atenea por el brillo prodigioso de su mirada.» El desenlace, por tanto, que nosotros atribuimos a una decisión del libre albedrío, se verifica por la aparición de una deidad.

NUESTRA EXPERIENCIA VITAL Y LOS TESTIMONIOS DE LA ANTIGUA GRECIA. LA DECISIÓN VOLITIVA Y LA IMAGEN

Al decir que nosotros, en oposición a Homero, atribuimos el desenlace a una decisión del libre albedrío, nos referimos únicamente a la doctrina difundida por la teología y la filosofía y reconocida universalmente, y no a nuestra experiencia real cotidiana. El filólogo y el historiador han de admitir que en Homero no se puede hablar de esa libre decisión, pero piensan que en los tiempos posteriores hubo de imponerse, porque sería incomprensible que los griegos no se hubieran percatado alguna vez de una cosa tan importante. Así, en la tragedia, especialmente la de Esquilo, se han buscado y hallado testimonios, aunque más que dudosos, pero no se ha preguntado si ese concepto era compatible de alguna manera con la actitud fundamental del espíritu griego. Y más aún: cómo se podía ser tan ingenuo para considerar el libre albedrío como un hecho que los griegos de ninguna manera podían pasar por alto, cuando para nosotros mismos sigue siendo uno de los problemas más discutidos: tanto, que cualquiera ha de saber cuántos pensadores de nuestra época se han pronunciado en contra de él, entre ellos, por no mencionar sino a uno, Lutero, quien contestó a Erasmo y su tratado *De libero arbitrio* con su iracundo *De servo arbitrio*. Pero si hacemos caso omiso de las doctrinas religiosas y filosóficas y consultamos seriamente nuestras propias experiencias vitales, resulta que éstas no se hallan tan alejadas de los testimonios griegos como en general se cree.

Creemos obrar conforme a una ley moral, como la establecida por Kant, o de acuerdo con máximas, es decir en obediencia, y seguramente hay personas que son conscientes de tal coerción. No obstante, en términos generales podrá decirse que no seguimos las leyes con sometimiento, sino como modelos con lealtad y amor. Lo que le sucede a Aquiles en la obra de Homero, de acuerdo con nuestra propia experiencia, muy bien podríamos contarlo así: No estaba seguro de si debía atacar o dominarse, y mientras aún dudaba, apareció ante su alma la imagen de una actitud razonable y hermosa (tal vez en forma de una persona sagrada), y con tanto fulgor que ya no era necesaria decisión alguna.

LOS DIOSES SE REVELAN EN LO QUE MUEVE INTIMAMENTE AL HOMBRE

La imagen homérica de Aquiles y Atenea permite reconocer con rara nitidez el carácter del influjo divino. Pero la convicción de que no sólo todo saber y todo logro nos vienen de los dioses, sino que incluso los pensamientos y decisiones de los seres humanos son obra suya, se expresa sin lugar a dudas en toda la obra de Homero y sus sucesores. Los dioses, por lo tanto, no sólo se manifiestan en los fenómenos naturales y acontecimientos fatales, sino también en lo que mueve al hombre interiormente y decide su actitud y sus acciones.

En un mundo pleno de lo Divino, el hombre griego no mira hacia su interior para encontrar el origen de sus impulsos y responsabilidades, sino la grandeza del Ser, y por doquier, donde nosotros hablamos de actitud íntima y voluntad, él encuentra las realidades vivas de los dioses. Los psicólogos, cuyos conceptos están encerrados íntegramente en la estrechez de la existencia humana, sacan de ello la necia conclusión de que el hombre de entonces aún no había descubierto la profundidad de su vida espiritual íntima. La verdad es, sin embargo, que aquellos hombres estaban protegidos frente a la peligrosa y

desdichada autocontemplación —que, en nuestra época, ha llegado incluso a convertirse en ciencia— gracias a la experiencia de lo objetivo, de los dioses, portadores de todo Ser. De ahí la actitud espiritual no sólo de Homero, sino de todos los espíritus excelsos de Grecia.

Allí, las potencias de la vida humana que nosotros conocemos como estados de ánimo, inclinaciones, exaltaciones, son formas ontológicas de naturaleza divina que, como tales, no sólo tocan al hombre, sino que, con su ser infinito y eterno, obran en todo el mundo terrenal y cósmico: Afrodita (el hechizo del amor), Eros (la fuerza amorosa y procreativa), Aidós (la delicadeza y el pudor), Eris (la discordia) y muchos otros. Lo que mueve íntimamente al hombre es el Ser poseído por poderes eternos que, siendo divinos, obran por doquier. El mismo Eros, que posee al ser humano, es una de las potencias y figuras primordiales del Cosmos, tal como lo muestra el comienzo de la *Teogonía* de Hesiodo y lo confirman innumerables testimonios. Y lo mismo o algo similar cabe decir de los demás dioses.

Incluso las actitudes y posiciones morales son realidades, no cuestiones del sentimiento y la voluntad subjetivos, sino de la comprensión y el saber objetivos. Homero no dice que una persona piensa equitativamente, que asume una actitud amable, sino que «sabe» lo equitativo, lo amable. Por eso, la justicia, la honorabilidad, la moral, etcétera, pueden aparecer en cada momento envueltas en el resplandor del Ser divino. Por poco que nuestro intelecto esté de acuerdo con ello, en el fondo tampoco nos es ajena esa idea. Nosotros también representamos la fe, el amor, la justicia como genios celestiales y no sólo por apego a las viejas tradiciones. Esto se llama irreflexivamente «personificación», en vez de aprender que también en nuestra experiencia reside mucho más que aquello de lo cual solemos darnos cuenta.

En el mundo piadoso de la antigua Grecia, sin embargo, la vivencia de lo esencial era aún tan poderosa, que el engañoso egocentrismo de la mente humana aún no podía expresarse.

EL CONCEPTO ESPECÍFICAMENTE GRIEGO DE LA MORAL

El saber de lo divino y verdadero al que alude el griego puede empañarse. Ésa es la ofuscación de la que tanto hablan Homero y la tragedia. También ella proviene de los dioses. En este plano tampoco existen el libre albedrío y la libertad, tal como nosotros los conocemos. Quien yerra, no lo hace por mala voluntad. Ésta no existe para el griego, quien ni siquiera tiene una palabra para lo que nosotros llamamos «voluntad». Toda la teoría de la buena y mala voluntad, hasta para el mismo Kant, radica en la representación nada griega de que las máximas morales son preceptos que exigen obediencia y sometimiento. Para el griego, en cambio, son, como ya dijimos, realidades y verdades que tienen su consistencia en la interrelación de las cosas, igual que los órdenes de la naturaleza elemental que nosotros, según el mismo pensamiento nada griego, llamamos leyes. Por eso son saludables y provechosas en sí y por sí, y no por un mandamiento superior; y, en el sentido de la conceptuación originaria, Sócrates puede enseñar decididamente que lo que llamamos «lo bueno» es siempre lo útil, no porque corresponda a nuestros deseos personales, sino porque es lo que corresponde al orden natural de las cosas. En realidad, la fórmula no debería ser: «bueno es lo que es útil», sino: «la índole de lo bueno es que no puede ser sino útil».

Nuestra ética, que todo lo reduce a la voluntad y su presunta libertad, opina que quien actúa equivocadamente no quiere ver lo bueno, y busca la razón en su actitud íntima. Para el griego, eso también está provisto por los dioses y es señal de que no quieren bien a ese ser humano, hacen errar al malhechor de modo que una acción irreflexiva lo precipita al desastre.

El orador Licurgo dice, en su célebre discurso contra un traidor a la patria, a quien su propia falta de juicio llevó finalmente ante el tribunal (92): «Lo primero que los dioses hacen con los malhechores, es confundir su pensamiento». Y cita estos versos trágicos, cuyo origen nos es desconocido:

Pues si la ira de los dioses quiere condenar a uno,
es esto lo primero: que a su espíritu
el noble pensamiento le extinguen y a lo malo
le dirigen la mente, de suerte que no sabe ya
en qué delinque.

Ellos, que todo lo tienen en sus manos, saben también cuándo un ser humano noble ha de caer en el error o la culpa y sufrir o perecer.

En *Antígona*, el canto del coro, preñado de fatídicas ideas, acaba con estas palabras (620):

Boca de un sabio era
la que pronunció esta célebre sentencia:
Que lo malo ha de parecer perfecto
al hombre cuyo pensamiento
dios desvíe hacia el infortunio.
Por poco tiempo se mantendrá alejado de la maldición.

Los escolios de Sófocles mencionan además esta sentencia:

Si Dios al hombre quiere preparar el mal,
confúndele primero el entendimiento con que piensa.

Ciertamente el hombre es responsable y tiene que expiar, es decir, hacerse cargo de las consecuencias, porque es el autor. Sin embargo, se le ahorran el tormento de la conciencia moral y la autocondena, como si toda la culpa fuese atribuible a su mala voluntad. Sea cual fuere nuestra opinión acerca del enigma, en el fondo siempre irresoluble, de la propia participación, lo decisivo es siempre la intervención de lo sobrehumano.

En el *Agamenón* de Esquilo, Clitemnestra se jacta, con horripilante soberbia, del crimen de sangre que ha llevado a cabo con sus propias manos. Pero después, cuando el coro menciona a Zeus, dios del universo, quien ha dispuesto todos esos acontecimientos espantosos, ella declara que el asesinato de Agamenón en realidad no era obra suya: el viejo espíritu de la maldición que tenía su linaje criminal había adoptado su figu-

ra para cometer el crimen; y el coro, aunque destaca su culpa, ha de admitir que el terrible *dáimón* era cómplice del hecho. Y Helena, que por su fuga con Paris provocó el tremendo derramamiento de sangre de la guerra de Troya, en la *Odisea* (IV, 145) se llama a sí misma desvergonzada (κυνῶπις), pero también sabe que fue la diosa Afrodita quien la sumió en la desgracia (v. 261); de igual modo, en la *Ilíada* hace frente a Héctor los más amargos reproches y, sin embargo, termina diciendo que los dioses, que el mismo Zeus, habían dispuesto todo lo que sucedió (*Ilíada*, VI, 343 y ss.). También hubiera podido decir, empleando las palabras del célebre coro de *Antígona*, referidas a Eros y Afrodita (791 y ss.):

> Con burla cruel tú haces errar
> el sentido del hombre recto.
> Tú eres quien ha excitado la discordia
> de esos hombres consanguíneos.
> E invicto siempre el encanto radiante
> en los ojos de la joven graciosa,
> que le permite hablar en el consejo
> de los altos designios,
> pues invencible se entrega a su juego
> la diosa Afrodita.

Tales palabras suenan muy arriesgadas para nuestra voluntad ética. Ya en la Antigüedad se escandalizaron por la autodefensa de Helena. En *Las troyanas* de Eurípides (988), Hécuba le contesta:

> Tu propio ánimo se convirtió en la diosa del amor
> al ver a Paris,
> pues a toda locura la llaman Afrodita.

¡Qué peligro para la moral —pensamos— si el pecador puede imputar la culpa a los dioses, en vez de golpearse el propio pecho!

Pero pasemos por alto por una vez la cuestión de los hechos: ¿no era más modesto y piadoso no arrogarse el dominio

absoluto del propio comportamiento? ¿No yace en el fondo de la autocondena, en apariencia tan humilde, un tremendo orgullo que los antiguos griegos hubieran llamado *hybris* —soberbia, arrogancia, presunción—? Y agregaré: también Lutero habría pensado lo mismo.

Realmente no podemos afirmar que los griegos de la época arcaica y clásica hayan vivido menos moralmente que nosotros con nuestros conceptos del bien y del mal y de la voluntad que se decide libremente. Mas la mirada piadosa hacia sus dioses elevaba al hombre griego por encima de lo vulgar; y cuando caía víctima de una diosa augusta como Afrodita, podía pensar con magnanimidad sobre el desliz cuyas consecuencias tenía que sufrir, y lo sórdido, lo vicioso, quedaba lejos, no existía para él el mal con su magia diabólica.

Más decididamente aún que Helena se expresa Agamenón en la reconciliación con Aquiles, cuya ira por el oprobio del que había sido objeto llevó a los griegos al borde de la ruina: cuántas veces—dice—me han censurado los aqueos, pero la culpa no es mía, sino de Zeus, de la Moira y la Erinia, la de lóbregos pasos, los que en la asamblea me mandaron al corazón el feroz espíritu de maldición (ἄτη)... pero ¿qué podía hacer? La Divinidad lo hace todo, en este caso Até (la «ofuscación»), venerable hija de Zeus.

EN LA ACCIÓN HUMANA SIGNIFICATIVA ACTÚA EL DIOS

Frente a esta presencia inmediata del dios, nuestra noción de libertad humana pierde todo sentido, al igual que ante la doctrina de la dependencia.* El hombre homérico no es dependiente. Sólo en presencia del dios llega a estar seguro y contento de su fuerza, de su poder, de sí mismo. Lo elevado de su sentimiento y la conciencia de la cercanía de lo Divino son una y la

* Teoría de Schleiermacher: la religión como sentimiento de «absoluta dependencia» con respecto a Dios. (N. del E.)

misma cosa. Si Aquiles considera a la diosa (según lo mencionamos más arriba) como la verdadera ejecutora de su hazaña, y declara que Atenea destruiría al contrincante sirviéndose del arma de él, su orgullo no es menor que el de un héroe del *Cantar de los nibelungos*, quien, al realizar sus proezas, no piensa en ningún dios. En el instante supremo, el hombre de ese mundo griego es elevado a lo Divino, o bien el dios se halla tan cerca de él que el hombre siente el hacer divino como el suyo propio y viceversa. A esto se debe un hecho que no puede dejar de llamar la atención al lector atento de Homero: que la Divinidad no recibe ningún agradecimiento, y que los nobles de quienes siempre está cerca, como Atenea de Aquiles o de Ulises, no piensan siquiera dedicarle ninguna veneración especial.

Aun cuando la presencia de un dios signifique una fatal confusión de los sentidos, pocas veces escuchamos una queja, como en la escena inicial del canto XXII de la *Ilíada*, donde Apolo, quien quiere dar tiempo a los troyanos para que se pongan a salvo, adopta la forma engañosa de un adversario y lleva lejos al perseguidor, Aquiles, hasta que, finalmente, cuando los troyanos ya se han refugiado en la ciudad, se da a conocer con palabras burlonas: en ese momento, el engañado levanta la más amarga acusación contra el dios, quien desaparece sin contestar. Héctor, a quien Atenea ha hecho víctima de un juego cruel, no tiene rencor contra la diosa, sólo reconoce que los dioses dispusieron su ruina (*Ilíada*, XXII, 209 y ss.). Luego de que la balanza fatídica de Zeus indicó su muerte, Atenea, adoptando la figura de un amigo, se le apareció al hombre angustiado que huía ante Aquiles y le ofreció hacer frente, junto con él, a aquel poderoso. Pero cuando, una vez comenzada la lucha, Héctor miró alrededor suyo, buscando al compañero de armas, éste había desaparecido. Entonces habló para sus adentros (v. 297): «¡Ay, así, pues, los dioses me llamaron a la muerte! Porque Deífobo, a quien creía a mi lado, se halla en la ciudad, y a mí me engañó Atenea; cerca me está la muerte y nada puede salvarme». Y sabe que esto le estaba predestinado por Zeus y Apolo, que hasta ese momento lo protegían.

Resulta incomprensible que, hasta el día de hoy, lo único que se sabe decir sobre la manera en que Atenea trata a Héctor es que sería inmoral e indigno de una diosa. ¿Qué hubiese sucedido si no hubiera engañado, como lo hizo, al héroe cuya muerte era inevitable? Apolo, que hasta entonces le había dado siempre renovadas fuerzas para huir ante el perseguidor prepotente, desapareció en el momento en que habló el destino; así el fugitivo hubiera sido alcanzado rápidamente por Aquiles y derrotado sin gloria. El engaño de la diosa salvó su honor de héroe. «Ahora —dice cuando se percata del engaño—, ¡me ataca la Moira! ¡Pero no sucumbiré sin pena ni gloria, sino en una hazaña que cantarán las generaciones futuras!» (*Ilíada*, XXII, 304).

No le guarda rencor a la diosa, aunque sabe en seguida que es ella quien le ha engañado.

También engañándolo, los dioses pueden mostrar su bondad al noble. Poco antes (*Ilíada*, XVII, 197 y ss.), al héroe demasiado seguro de sí mismo, que no volvería de esa batalla pero no sospechaba cuán cerca le aguardaba la muerte, Zeus había decidido otorgarle, hasta el último momento, el brillo de la grandeza. Así le permitiría ir a la muerte desde las alturas de la existencia humana.

Así Goethe considera dichoso a Winckelmann, cuya súbita muerte los demás sólo sabían lamentar, «porque desde la cima de la existencia humana se elevó hasta los bienaventurados, porque un susto breve, un dolor rápido, le arrancó del lado de los vivos». El hado mortífero de Winckelmann —que ahora, lamentablemente, también ha caído en manos del psicólogo novelista— se asemeja tanto, en sus puntos esenciales, al del Héctor homérico, que no podemos menos que comparar nuestra impresión del mismo con la exposición de Homero.

Después de una estadía en Roma de más de diez años, por fin debía cumplirse el nostálgico deseo de Winckelmann de volver a la patria y abrazar a los numerosos amigos a quienes había dado su corazón. Mientras tanto, su fama se había difundido por todos los países de Europa, y con orgullo y regocijo podía volver a pisar el suelo que en su día había abandonado

como autor poco conocido. Pero no hablan de esto las cartas escritas antes de su partida, sino de que su corazón rebosa de alegre impaciencia por estrechar en sus brazos a los muchos a quienes ama y venera. Incluso sacrificó el anhelo por la patria y los amigos, y el deseo, abrigado durante tantos años, de hacer un viaje a Grecia. Así, con el corazón palpitante, se va acercando a la meta añorada. Pero ya en la primera estación, en Alemania, le invade una lúgubre melancolía, tanto más deprimente cuanto más la combate, y contra toda razón, le hace volver rápidamente sobre sus pasos: hacia el lugar donde lo espera la mano del asesino.

Quien sea capaz de revivir íntimamente esos conmovedores acaecimientos, no podrá rechazar la idea de que se trata de un golpe del destino. Ciertamente, nos faltan los conceptos para aprehenderlo más claramente. No es difícil imaginarse cómo habría narrado esas cosas Homero. Este caso, como el de Héctor, tal vez habría hecho levantar a Zeus la balanza fatídica que indicó que había llegado el momento del ocaso; y como Héctor, engañado por una ilusión, cayó víctima de su destino, así también en este caso el poeta griego habría señalado al dios que oscureció el alma de Winckelmann, inspirándole el solo deseo de acudir al punto donde le alcanzaría su destino. Y también en este caso habría mostrado cuán bello es que el dios permita al hombre, reclamado por el hado, ascender a «la cima de la existencia humana», antes de llamarle.

Nos hemos detenido tanto ante este parangón, porque ofrece un ejemplo de lo que quisiera indicar en estas páginas, que las vivencias religiosas de la antigua Grecia están más cercanas a nuestra propia experiencia de lo que creemos.

LA CONCIENCIA MORAL Y RELIGIOSA DE LOS GRIEGOS

Tampoco Agamenón, de quien contamos antes que imputaba a Zeus toda la culpa por su funesto error (*Ilíada*, XIX, 88 y ss.), hace ningún reproche al dios, sino que declara (v. 137): «como

caí en la ofuscación divina y Zeus me privó del juicio, estoy dispuesto a pagar la indemnización más alta». ¿Se siente humillado? ¿Puede decirse que se arrepiente? Nada de eso. Sería un desconocimiento total de la conciencia moral y religiosa de los griegos en la época de su grandeza. Por más que sienta el hombre haber cometido un error, y por graves que sean para él sus consecuencias, no se rebaja mientras se sepa en manos de la Divinidad. En vez de conducirlo por el peligroso camino de la autoacusación y autocondena, el reconocimiento del yerro es ennoblecido por la conciencia de lo Divino, y eso le conserva la grandeza de alma para ejecutar proezas viriles en su alianza con los dioses de la luz.

De esta manera, aun en la culpa el hombre está amparado por los dioses, y lo más consolador es que, desde su imperfección, pueda elevar la mirada hasta la figura celestial, ésa que puede aspirar a la perfección, lo que no está permitido a ningún mortal. Así, Hipólito moribundo levanta la vista a Ártemis. La diosa virginal, consciente de su intocabilidad, puede mirar desdeñosamente a su rival Afrodita; Hipólito, sin embargo, ha de perecer porque faltó al respeto a ésta, al ofender despreciativamente, pagado de su propia rectitud, a Fedra, enferma de amor, impulsándola a la muerte. El hálito bienaventurado de su diosa Ártemis aun en la muerte le consuela. Es suficiente que ella *es y será* siempre. Esto, lo divino, permanece; tranquilamente puede dejarlo atrás y disolverse con su «canto fugaz de la vida» (Hölderlin) en lo Divino, y pertenecer en adelante tan sólo al reino del pasado.

La Antígona de Sófocles, que por piedad cometió delito contra la ley del Estado —un «desafuero piadoso», llama ella misma a su acción (v. 74)—, tiene que sufrir sin misericordia las consecuencias, es decir, la muerte. Ni los dioses la libran de ello. ¡Cuán fácil hubiera sido que Creonte, luego de comprender lo dudoso de su actitud, viniera a tiempo para rescatarla! Pero tiene que responder por su acción, cumplir su destino, que es, al mismo tiempo, impuesto por la maldición que pesa sobre su linaje. Resulta, pues, una especie de martirio; pero

sin el consuelo de una recompensa en el más allá. Su esperanza es otra. Espera ser justificada en el reino de las sombras, ver confirmada la rectitud de su acción, la santidad eterna de las leyes tácitas que ella alegó en su defensa (454 y ss., 925 y ss.), y esto es *suficiente*. La gloria de su acción (que ella preveía, 504) y la existencia inamovible de lo Divino le darán la paz eterna en el misterioso reino de los muertos.

LA ESCATOLOGÍA

Se ha encontrado poco natural la representación homérica del Hades, donde los muertos deambulan como sombras insustanciales que, cuando despiertan por un momento a la conciencia, se lamentan de haber perdido la luz del sol; hasta se ha dicho que los seres humanos que vivían con esta creencia deberían de haber anhelado inconscientemente una Revelación redentora, que les llegaría después en forma de los misterios y las doctrinas órfico-pitagóricas. Pero no hay que olvidar que esa fe se ha conservado como el credo propiamente griego, y está tan firme en la tragedia como en Homero. Tampoco se trata de una innovación arbitraria de los antiguos griegos. Por el contrario, es una de las ideas primordiales del género humano. Porque también los pueblos primitivos nos dicen, con la misma certeza de Homero, que el espíritu del muerto es un ente inane y sin fuerza. Pero esto no es óbice para que, simultáneamente, se le tema o venere, para que por momentos se crea en su presencia y se le atribuya un poder misterioso. Porque la creencia en los muertos es, por naturaleza, contradictoria, y lo sigue siendo, aun cuando el dogma o la especulación filosófica le hayan dado una forma unívoca.

También Homero opone —en la forma más detallada de la *Nekyía*, la evocación de los muertos de la *Odisea*— a la tantas veces declarada impotencia, inconsciencia e irrealidad de los espíritus muertos, una concepción muy diversa, que sólo para nuestra lógica parece incompatible con la primera.

Tal como ya lo expuso Erwin Rohde en su *Psique*, la *Ilíada* conoce también (libro XXIII) las pompas fúnebres con sacrificios, señal de que el difunto es una figura poderosa y venerable, el cual también en el Hades participa en los acontecimientos del mundo de la superficie y exige las ofrendas que le corresponden, lo cual queda expresado sin lugar a dudas cuando Aquiles, devolviendo el cadáver de Héctor, ruega a Patroclo, quien ya se encuentra en el Hades, que no se enfade, y le promete su parte del rico rescate (*Ilíada*, XXIV, 591).

Es bien sabida la importancia que revestía, antes y después de Homero, la ofrenda en sufragio de los muertos. Por doquier son los muertos no sólo seres que se perpetúan, sino muy superiores a los vivos. Tanto es así que, como a los dioses, se les llama «los más poderosos» (κρείττονες).

En cuanto al lado opuesto de la idea, la existencia en forma de sombras, los griegos homéricos dieron a ese pensamiento primordial un sentido tan ingenioso, que podía perdurar independientemente.

Es cierto que los muertos no son sino sombras, pero de ninguna manera son nulos. Tienen su propio ser y hasta pueden —tal como lo expone la *Nekyía* de la *Odisea* de una manera realmente conmovedora— despertar por momentos, pero sólo a la conciencia y al habla, no a la acción o a una especie de continuación de la vida. Porque su ser es el *ser de lo que ha sido*: el haberlo aprehendido como un ser en el sentido propio de la palabra es una de las grandes concepciones de la antigua Grecia. Ese saber puede, como todas las comprensiones genuinas, atestiguar aún hoy su verdad. ¿Quién no ha experimentado, aunque tan sólo en forma de una fugaz vibración del sentimiento, que los difuntos beben la sangre de los vivos y pueden de repente despertar?

En ninguna otra parte se ha tocado con franqueza tan libre de deseo y recato tan piadoso el eterno misterio del reino de los muertos. Y es significativo que la idea homérica haya vuelto a nosotros en los versos de Goethe acerca del descenso de Fausto al reino de las Madres:

Haupt umschweben
Des Lebens Bilder, regsam, ohne Leben.
Was einmal war, in allem Glanz und Schein.
*Das regt sich dort; denn es will ewig sein.**

Los difuntos mismos desean ser acogidos en el reino de las sombras, para liberarse totalmente de los vínculos con el mundo de la vida. En la *Ilíada* (XXIII, 65 y ss.), a Aquiles se le aparece en el sueño el alma del amigo muerto «tal como había sido, con sus ojos, su voz y su ropaje», y le pide que acelere sus funerales para que pueda reunirse por fin con los demás difuntos, y le da la mano por última vez. No cabe duda de que este deseo del muerto, y no el miedo a él, como creía Erwin Rohde, era el motivo principal de la institución de la cremación. Porque entre todos los pueblos y en todos los tiempos encontramos el saber de que el muerto no puede desaparecer del todo mientras exista el cadáver, pero que anhela fervorosamente esa desaparición.

El Hades no es lugar de castigo ni de premio. También los llamados «penitentes» en el Hades (*Odisea*, XI, 576 y ss.), Titio, Tántalo y Sísifo, cuya descripción en la *Odisea* se ha querido atribuir a otro poeta, no son sino imágenes de sus tristes destinos en vida. Pero el hecho es que, con la existencia en forma de sombras, con el ser de lo que ha sido y la morada en el reino de los muertos, aún no está dicho todo: aún queda abierta una posibilidad para los electos, que son más de lo que han sido, como demuestra el último encuentro de Ulises en el Hades (*Odisea*, XI, 601 y ss.). La aparición del difunto Heracles es el reflejo exacto de su hacer en la vida y, vuelto enteramente hacia lo pasado, le habla a Ulises de las penas y aflicciones que llenaban su vida. Pero no es más que una sombra. «Él mismo —leemos expresamente— goza de la existencia más feliz en el círculo de los dioses inmortales».

* [En derredor de cuyas testas flotan/ imágenes de vida, móviles, sin vida./ Lo que ha sido, con brillo y esplendor./ allí se mueve: quiere ser eterno]. (N. del E.)

Este sencillo reconocimiento del misterio de la muerte no es la última prueba de la protección divina, de la cual se sentían seguros esos hombres de Grecia. La tranquilidad con que enfrentaban el misterio la reconocemos aún con asombro en los numerosos monumentos funerarios de los siglos v y iv a.C. No ofrecen signo alguno ni de horror, ni de alguna esperanza fundada en una determinada fe escatológica. Sólo la vida que ha sido está presente como figura en silenciosa solemnidad, y aún hoy sentimos la quietud eterna que flota alrededor, pero también la comunicación perenne con los vivos está expresada por el amoroso apretón de manos.

LA ELEVACIÓN DEL HOMBRE A LA VERDAD DEL MITO

Lo Divino, en lo que esos hombres se sabían amparados, no es pues lo «absolutamente Otro» en lo que se refugian aquellos para los que la realidad del mundo está desacralizada. Por el contrario, es lo que nos rodea, en lo cual vivimos y respiramos, lo que nos conmueve y cobra forma en la claridad de nuestros sentidos y nuestro espíritu. Es omnipresente. Todas las cosas y fenómenos hablan de ello en la gran hora en que hablan de sí mismos. Y no hablan de ningún Creador ni Señor, sino del eterno Ser que se revela en ellos adquiriendo forma. Irradia de todos los momentos vivos con la inefable magnificencia en la cual es grandioso aun el destino más triste. Lo Divino es mucho más que todas las cosas, fenómenos e instantes en que su presencia se anuncia. Es la Forma de todas las formas, el Ser viviente, dispuesto a hablar en un encuentro inmediato al hombre si es que verdaderamente es hombre. De todos los seres vivos, sólo el hombre ha nacido con la facultad de percibir Formas. Por ende, su propio ser le vincula con las formas del Ser y su jerarquía, hasta la Forma más sublime de lo Divino.

Desde este punto de vista, la experiencia religiosa ofrece otra cara —mejor dicho, tiene una cara— en oposición a la

creencia de que «el sentimiento lo es todo; el nombre, ruido hueco y vapor, resplandor celeste envuelto en niebla», según dice Fausto a Margarita.

Hölderlin sabía lo que significaba el «nombre», donde la Divinidad aparece antetodo como forma, visible al ojo espiritual.

El mismo Goethe escribió a Jacobi: «¡Tú hablas de creer; yo atribuyo un gran valor al ver!». Y Hölderlin hace decir al mensajero divino cuando habla a la virgen Germania:

O nenne, Tochter du der heiligen Erd',
Einmal die Mutter. Es rauschen die Wasser am Fels
Und Wetter im Wald und bei den Namen derselben
*Tönt auf uns alter Zeit Vergangengöttliches wieder.**

Hoy nos inclinamos a creer que lo Divino sólo podría experimentarse en un éxtasis misterioso, que trasmutaría en vivencia psíquica lo absolutamente invisible e inimaginable. Y se nos enseña que, desde un principio, éste habría sido el acceso a la auténtica vivencia de lo divino (cfr. Rudolf Otto, *Lo santo* y otros escritos), mientras que el mito, con sus figuras y eventos antropomórficos, sería una exteriorización y adulteración de lo verdadero.

En realidad, la mística siempre se presenta en épocas de alejamiento de lo Divino y de creciente inseguridad, lo que Nietzsche expresa con estas amargas palabras: «Cuando copulan el escepticismo y la añoranza, nace la mística» (Aforismos de la época del *Zarathustra*, 117).

El llamado «antropomorfismo» siempre ha sido una de las principales objeciones a la religión de la antigua Grecia, pues en ella los dioses no sólo se representan con figuras humanas, sino que las historias que de ellos se cuentan aproximan tanto sus acciones y conducta a las humanas, que ya los pensadores de la Antigüedad se sentían chocados. Sabemos con

* [Oh, nombra, hija tú de la Tierra sagrada, / a la Madre. En la roca, murmuran las aguas, en el bosque los vientos, y en sus nombres mismos resuena / sobre nosotros de nuevo lo Divino, pretérito de la edad antigua]. (N. del E.)

cuánta violencia Sócrates y Platón se expresaron con respecto a ciertos mitos primordiales, cuyo sentido original, por cierto, no comprendían más que nosotros hoy en día. Con especial satisfacción se suelen repetir las palabras del poeta y filósofo Jenófanes, quien dijo que los bueyes y caballos, si tuviesen manos y supieran dibujar, representarían a los dioses en forma de bueyes y caballos (*Vorsokratiker*, I, p. 132). ¡Cuánta irreflexión! Si los bueyes y caballos tuviesen manos y supieran dibujar—lo cual es una idea absurda— entonces serían seres humanos, llamados a todo aquello que está reservado al ser humano.

En la doctrina del «antropomorfismo» se expresa un extraño desprecio de la forma corporal humana, aunque en ella está anunciado y preformado todo aquello que eleva al hombre sobre los demás seres vivientes, acercándolo, como se ha creído en todas las épocas, a la Divinidad y capacitándolo para ser lo que se ha expresado con estas bellas palabras: un diálogo con Dios. En este sentido piadoso, los pueblos antiguos (cfr. por ejemplo, Ovidio, *Metamorfosis*, I, 82, y ss.) decían, análogamente a la cosmogonía del *Génesis* bíblico, que el hombre estaba hecho a imagen de la Divinidad.

La figura humana, por tanto, no es ninguna degradación de lo Divino, sino una elevación del hombre hacia ello. Goethe lo reconoció claramente cuando (en un estudio sobre la vaca de Mirón) escribe: «La idea e intención de los griegos es la de endiosar al ser humano, no la de hominizar a la deidad. ¡Se trata de un teomorfismo, no de un antropomorfismo!». Y en su escrito sobre Winckelmann dice Goethe, con respecto a la célebre imagen del *Zeus de Olimpia*, que aún en siglos tardíos ha conmovido y elevado el alma de todo griego: «El Dios se había hecho hombre para elevar al hombre y convertirlo en Dios».

¡He aquí la verdad del mito! Aquí escuchamos los latidos de su corazón, y toda palabrería letrada o ilctrada acerca de él se hunde en el vacío. Comprendemos que es más originario y antiguo que toda introspección mística, que no habría existido nunca si el mito no le hubiera precedido.

En la parte IV de su autobiografía, Goethe colocó este asombroso lema: *Nemo contra deum nisi deus ipse* («Nada está contra Dios, sino Dios mismo»).

Podemos invertir la frase, diciendo: *Nemo pro deo nisi deus ipse* («Nadie está en favor de Dios, sino Dios mismo»).

Lo Divino sólo puede hablar a lo Divino. Luego mora en el hombre, si éste ha de percibirlo. Así como Goethe, imitando un modelo griego, dice del ojo:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken?
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
*Wie könn uns Göttliches entzücken?**

Ese arrebato que nos lleva a lo Divino, y que, sin ser reconocido, vive en el hombre, aún no es el encuentro, la unión. Ésta sólo se consuma en la invocación.

La invocación originaria es el diálogo del hombre con lo Divino. Cuanto más fervoroso es, tanto más tiene que responder lo Divino con una voz y forma afines. La Encarnación, el milagro que se produce en la Divinidad misma, es el camino de toda Revelación genuina. Lo Divino se acerca al hombre, mostrándole un rostro humano que puede hablarle.

Eliminar el mito para reemplazarlo por una vivencia religiosa presuntamente más pura significa renunciar a la cercanía de Dios.

El excelente Grönbech dice con respecto a sus germanos (*Kultur und Religión der Germanen*, II, 169): «Le incumbía a él [al autor] hacer humanos a los dioses, en el sentido antiguo y profundo de la palabra, en que el acento cae sobre la identificación...».

* [Si no fuese de la índole del Sol el ojo, / ¿cómo percibiríamos la luz? / Si no viviese en nosotros la fuerza de Dios mismo, / ¿cómo podría arrebatarnos lo Divino?] (*Farbenlehre* [*Teoría de los colores*]). (N. del E.)

LA ESFERA FELIZ DE LA EXISTENCIA

Cuando el antiguo mito de las Formas divinas cuenta algo que repugna a nuestro sentimiento y que ya resultaba extraño para Homero, podemos establecer que su sentido originario es inaccesible al hombre de hoy, tal como lo era ya para Homero.

Ciertamente no debemos medirlas con el módulo de la decencia y honorabilidad burguesas. Para mencionar un ejemplo: veremos que en Hermes la esfera feliz de la existencia, con su ganancia y pérdida, su picardía y ratería, se mueve también como Forma entre los dioses, así como la amplitud y profundidad que se abren en su divinidad, las maravillas y preciosos secretos que oculta dentro de sí.

Goethe comprendía bien lo Divino de esa Forma. En el pasaje más hermoso de su tragedia de Helena, en la segunda parte del *Fausto* (acto III), donde la Forcia habla del niño prodigioso recién nacido, Euforión, el coro que conoce «la riqueza divina y heroica de las prístinas leyendas de la Hélade», opone a ese portento otro mayor: la figura de Hermes, que, apenas nacido, se escapa de las manos de sus niñeras:

Gleich dem fertigen Schmetterling,
Der aus starrem Puppenzwang
Flügel entfaltend behendig schlüpft,
Sonne-durchstrahlten Äther kühn
Und mutwillig durchflatternd.

So auch er, der behendeste,
Dass er Dieben und Schälken,
Vorteil suchenden allen auch
Ewig günstiger Dämon sei,
Dies betätigt er allsobald
*Durch gewandteste Künste.**

* [Igual que la mariposa / que deja el capullo rígido, / ya con sus alas se lanza, / volando con libre brío / por el éter que los rayos / del sol inunda de brillo. / Él también se agita, leve, / con travesura y congarbo, / que el patrono habrá de

Hurta a todos los dioses sus insignias más preciadas, y a la mismísima diosa del amor le roba el cinturón mágico.

Goethe sabía de la profundidad divina de ese espíritu astuto que nos ayuda a descubrir los tesoros escondidos, incluso los del saber. Y su testimonio pesa más que el malhumorado ergotismo de los moralistas antiguos y modernos.

Y así también podemos pasar por alto los conocidos ataques de los filósofos antiguos contra los dioses homéricos.

Refiriéndose a Pitágoras, un autor posterior afirma que aquél contaba haber visto en el Hades las almas de Homero y Hesíodo sufriendo suplicios por lo que dijeron de los dioses (Diog. Laerc., VIII, 21). Y al poeta y filósofo Jenófanes (*Versokratiker*, fr. 11) se le alaba por haber dicho que Homero y Hesíodo habrían imputado a los dioses todo lo que entre los hombres se considera ignominioso y censurable.

Realmente, tales juicios no glorifican la sabiduría y comprensión de quienes los emitieron ni de los que aún hoy los repiten con satisfacción. Homero ha tenido razón contra todos sus críticos. En cuanto a la Antigüedad se refiere, basta con mencionar la estatua, universalmente célebre, Zeus de Olimpia, creada por Fidias según las palabras de Homero, y de la cual, aún siglos después, se decía que su aspecto podía iluminar y hacer feliz toda una vida. Respecto a la crítica de Jenófanes, refieren que una vez el rey Hierón le dio la respuesta acertada: cuando el filósofo se quejó de que, en su pobreza, apenas podía mantener a dos criados, el rey le replicó: «Pero Homero, a quien tú difamas ¡aun después de su muerte alimenta a un sinnúmero de gentes!» (Plutarco, *reg. apophth.*, p. 175 C).

Un solo punto mencionaremos aún.

Si el gusto por la fabulación, propio de poetas posteriores que se regocijaban con cuentos de amoríos, presenta al mismo Padre de los dioses como un amante veleidoso, y no mucho mejor que las otras divinidades, entonces el mito auténtico nos

ser / con el tiempo, a no dudarlo, / de rateros y de pícaros, / que así lo están ya anunciando.] *Obras completas*, trad. cit., vol. III, p. 1345. (N. del E.)

enseñará mejor sobre la naturaleza de Zeus. Acerca de la visita que el dios realizó a Alcmena, que hasta nuestros días ha dado tanto material para escenas festivas y escabrosas a los autores de comedias, leemos en la venerable narración de Hesíodo (*Escudo*, 28 y ss.), que Zeus pensaba engendrar un auxiliador de los hombres y así hizo arder en amor a Alcmena, quien dio a luz a Heracles. Su descenso ante Sémele, hija de Cadmo, tampoco era una mera aventura amorosa. Una mujer mortal concibió de él al dios consolador y encantador, al dios que sufría y moría, y tuvo que consumirse en la tempestad de llamas de la divina aparición sin verlo. En nuestros tiempos, nadie ha comprendido el sentido infinito de ese acontecimiento como Hölderlin en el himno donde dice:

So fiel, wie Dichter sagen, da sie sichtbar
Den Gott zu sehen begehrte, sein Blitz auf Semeles Haus
Und die göttlichgetroffene gebar;
*Die Frucht des Gewitters, den heiligen Bacchus.**

Ya hemos visto lo que significaba que el dios del Cielo eligiera a Mnemosine para engendrar a las Musas según el deseo de los dioses y las familias más nobles no pensaban en ligereza erótica cuando, con piadoso orgullo, se gloriaban de que el mismo Zeus había amado a su primera abuela, fundando así el linaje.

Ya es hora de que aprendamos a ver nuevamente al Padre de los dioses, así como a las demás personas divinas, con los ojos del más grande de sus veneradores. Ya en la Antigüedad se señaló muchas veces el carácter sublime de la escena olímpica en el primer canto de la *Ilíada*: Zeus cumple el deseo de Tetis e, inclinando la cabeza, hace temblar las enormes montañas. ¡Y cuán altamente se eleva el dios por encima de toda moralización humana en el relato de la derrota de Héctor! (*Ilíada*, XVII, 197 y ss.) Tras la caída de Patroclo, Héctor cree poder vencer también

* [Así cayó, según dicen los poetas, cuando ella / al dios quiso ver visible, su rayo / en la casa de Sémele / y la divinamente herida dio a luz / el fruto de la tormenta, el sagrado Baco.] (N. del E.)

a Aquiles, aunque él mismo se halla cerca de la muerte, tal como le anuncia el moribundo. Pero, embriagado por su victoria, no le cree; más aún, es tan soberbio como para ceñirse las armas de Aquiles, que había quitado a Patroclo, y arrojarse a la batalla. Un dios, tal como se lo imaginaría el hombre pagado de su propia rectitud, sólo censuraría en este caso la seguridad que tienen en sí mismos y la altivez de los seres humanos. Pero en el pensamiento de Zeus es más grandioso. El destino es ineludible: Héctor no volverá de la batalla a sus seres queridos. Pero en cambio vivirá el momento más sublime.

«Le veía Zeus desde las nubosas alturas, cuando se ceñía las armas del divino Aquiles. Y meneando la cabeza se dijo así mismo: "¡Pobre! ¡No piensas en la muerte que tan de cerca te amenaza, vistes la armadura divina del héroe ante quien todos tiemblan! ¿No mataste a su amigo, el querido, el fuerte, y sin derecho le quitaste las armas de la cabeza y de los hombros? Pero hoy todavía te daré el esplendor de la grandeza, porque te está vedado el retorno al hogar, y Andrómaca no te quitará las magníficas armas del Pélida"».

Esto es lo que Esquilo hace cantar al primer coro del *Agamenón* al final de la gran plegaria a Zeus (v. 182):

> Pero aún existe una gracia de los dioses,
> que potentes se sientan en excelsa bancada.

EL DIOS QUE, DESCANSANDO EN SÍ MISMO, CUIDA DE TODO

Y al final de este capítulo volveremos al principio.

Los dioses griegos, presentes allí donde se encuentra o sucede algo, o tan sólo se piensa o se quiere, y cuya participación en todo parece tan grande que a menudo no sólo los semejan fomentadores de las acciones humanas, sino sus ejecutantes propiamente dichos, esos dioses reciben de Homero el epíteto «los de vida fácil»; uno de sus adjetivos más importantes es «los bienaventurados», y muchas veces escuchamos hablar de la magni-

ficencia eterna de su existencia, libre de toda preocupación y participación. Tenemos ante los ojos las imágenes de su altura bienaventurada, y hemos de admitir que esta visión de lo Divino, que nada sabe de la carga de la vida terrenal, por momentos aun a nosotros mismos nos puede elevar por encima de ésta.

Pero, ¿no se oculta aquí una contradicción? ¿Cómo puede cuidar de todo el Dios que descansa en su bienaventuranza pura?

¿Se habría opuesto un sueño maravilloso, una ilusión nacida del deseo, como creen algunos, a la seriedad y a las cuitas de la existencia, con las que no guarda parentesco alguno? ¿No se habrán opuesto la belleza y quietud perfectas al desasosiego, a la lucha, a las disonancias de la realidad?

La belleza perfecta era, para los griegos, en todos los tiempos, el signo de lo Divino.

¿Es la belleza tan sólo un ideal humano? ¿O pertenece, según la convicción de los griegos, al Ser del mundo y, por ende, a la Verdad divina?

Nietzsche creía que la belleza de los griegos había sido conquistada, como fruto de una lucha, a partir del infinito dolor. Sólo porque sufrían tan inefablemente la miseria de la existencia, se les habría aparecido el milagro de la belleza. Demasiado ingenua le parecía la imagen alegre de los griegos que desde los días de Winckelmann constituía el ideal de los amigos de la Antigüedad clásica; con la célebre sentencia de Sileno, según la cual sería mejor para el hombre no haber nacido nunca, pensaba que se le había revelado el alma del hombre griego más profundamente que a ningún otro.

La segunda mitad del siglo pasado, que exteriormente mostraba el cariz más progresista y satisfecho de sí mismo, era, si preguntamos a los pensadores más serios, interiormente, la época del más desesperado pesimismo. Sobre la imagen de los griegos tuvo que caer también la más negra de las sombras.

Hoy en día, cuando esa ola oscura se ha alejado y hemos vuelto a contemplar el mundo griego con una mirada más libre, podemos decir que Nietzsche, y los que pensaban como él, se han equivocado por completo.

No encontramos vestigio de luchas sufridas ni de un desgarramiento doloroso. Tal como nos dicen de los dioses que viven con facilidad, así florecen sin esfuerzo la belleza y lo divino de las obras griegas. No son visiones del alma humana atormentada por tenebrosas pasiones, sino revelaciones del ser de las cosas y de su verdad.

«Lo bello es un fenómeno primordial» dice Goethe a Eckermann (18 de abril de 1827).

Debido a su esforzado escuchar hacia adentro, el psicólogo siempre corre peligro de perder el mundo, de no oír ya la voz del Ser.

Era propio de lo griego unir lo bello con lo verdadero y lo bueno: no con lo bueno de la voluntad, sino con lo objetivamente bueno que se manifiesta en los eternos órdenes de la naturaleza de la existencia.

¿Ya no seríamos capaces de reconocer en lo bello la verdad, el Ser cumplido?

Si contemplamos la naturaleza, por doquier, aun en lo más ínfimo, descubrimos el alegre brillo de la Forma. También la vida humana nos enseña a reconocer la significación esencial de lo bello. Nosotros mismos hablamos de bellos pensamientos y acciones, y con ello queremos decir más que si sólo los llamáramos buenos. La naturaleza no se deja engañar. La verdadera nobleza de una acción, como la de un pensamiento, se revela en la belleza del gesto, que es inimitable y fácilmente se distingue del atractivo exterior de los movimientos agradables. ¡Cuán bellos son los gestos naturales de la gracia obsequiante, de la bendición, de la comprensión amorosa, de la noble modestia, de la pureza virginal, en oposición a la expresión y el ademán del egoísta, mezquino, mal intencionado, violento! Por doquier la bondad genuina, como recogimiento divino del alma, nos habla de su verdad bajo el aspecto de la belleza. Hasta un rostro marcado por el sufrimiento muestra una belleza conmovedora, si el sufrimiento no irrita, no empequeñece, no amarga, no envilece al hombre, sino, por el hálito de lo eterno, a pesar de todo lastre, lo eleva de una manera milagrosa.

También la tragedia griega, que inexorablemente enfrenta al ser humano con la horrible verdad, hace relucir en esa verdad el fulgor dorado de la alegría. Sobre el propio Sófocles, que hace cantar al coro de *Edipo en Colono* aquellas desconsoladas palabras de Sileno, pudo decir Hölderlin que «la alegría se le revelaba en la tristeza».

No como fruto del deseo o de la voluntad, sino como un saber vivo del ser de las cosas, el griego buscaba y encontraba en su fondo —significasen placer o dolor para el hombre—, lo dotado de forma, lo bello, lo eternamente gozoso. Por eso a él —y sólo a él entre todas las variedades humanas— se le habían aparecido los dioses olímpicos, en cuya bienaventurada despreocupación se revela el divino misterio del Ser. El que sean «los de vida fácil» no impide la omnipresencia de su actuar y obrar, de la misma manera que la carga de la existencia no desaparece porque en la hondura de su origen todo sea fácil, calmo y gozoso. Pero la vida, con todos sus pesares, perturbaciones y naufragios, se halla recogida en lo Eterno, que son los dioses.

Y todo apremio, toda lucha,
es paz eterna en el Señor.
(Goethe)

Para el griego, igual que para Goethe, esto no es un credo, sino la más profunda de todas las experiencias, recibida con los sentidos abiertos y el espíritu despierto. Winckelmann, a quien, después de mucho oscurecimiento y torturado pensar, aprendemos a escuchar nuevamente, ha sabido bien que lo perfecto y divino es quietud y silencio. Los griegos se lo habían enseñado (cfr. *Historia del arte*, 5, 3, § 3 y ss.). «Producid una belleza griega —exclama dirigiéndose a los artistas— que ningún ojo haya visto y elevadla, si es posible, por encima de toda sensación que pudiera estorbar los rasgos de la belleza. Igual que la sabiduría, originada en Dios, sumida en el gozo de la bienaventuranza, sea ella transportada por suaves alas a la quietud divina» (carta del 14 de abril de 1761).

Con estas palabras, Winckelmann ha representado fielmente la imagen de lo Divino en el espíritu griego, aquella imagen que hasta a Epicuro le era tan cara, que, pese a su riguroso materialismo, no podía renunciar a ella, mientras ese mismo materialismo le cegaba, no permitiéndole ver que precisamente esos dioses, entregados a una quietud y bienaventuranza imperturbadas, son los poderosos promotores de todo acontecer. En esto encontraba una contradicción intolerable.

Pero sólo cuando conocemos a los dioses en su calma bienaventurada, comprendemos también su manera de obrar y crear. Y al revés: quien comprenda ese obrar y crear en sentido auténticamente griego, verá revelada también la calma bienaventurada de los dioses.

Entre los modernos ha sido Hölderlin, tan religioso (en sentido griego), quien mejor lo sabía. Cada vez que habla de lo perfecto, lo divino y lo divinamente bello, éstos se caracterizan por el silencio y la sonrisa bienaventurada.

PARTE SEGUNDA

646050

EL AMOR DE LOS GRIEGOS A LOS DIOSES

Hemos visto lo que pueden ser y lo que son los dioses olímpicos para el hombre: cómo lo tranquilizan y consuelan en las aflicciones de la existencia terrenal, no siempre prestándole ayuda o prometiéndole la salvación, pero siempre por su propio ser, porque ellos, los ubicuamente activos, son en sí mismos los bienaventurados, los despreocupados, que dan testimonio de la bienaventurada hondura del Ser. Hemos visto cómo dirigen incluso la voluntad del hombre y cómo participan en su obcecación y culpa según su plan y, sin embargo, no le quitan la libertad, sino que le brindan el amparo sin el cual no puede haber libertad verdadera.

Por eso el griego ama a sus dioses, no importa lo que hagan con él y, aunque él mismo ha de perecer, le consuela la visión de su eterna perfección y bienaventuranza.

LA BIENAVENTURANZA

Acerca de esa eterna bienaventuranza de los dioses, en la que se revela la quietud silente de toda la profundidad del Ser, cabe agregar una palabra más para comprender bien la diferencia esencial de lo bienaventurado y bello en lo divino y en lo terrenal-humano, así como la afinidad que, a pesar de todo, existe entre ambos.

No hay nada terrenal ni humano de lo que pueda decirse que es bienaventurado en sí mismo. La bienaventuranza no pertenece a ningún ser ni criatura individuales. Por eso, el

BIBLIOTECA CENTRAL
U.N.A.M.

hermoso poema de Mörike, *A una lámpara*, termina con estas palabras:

Ein Kunstgebild der echten Art. Wer achtet sein?
*Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst.**

«Parece»; «¿quién podría decir: *es*?».

La belleza es un fenómeno o, como decía Goethe, un «fenómeno primordial». La bienaventuranza, por contra, sólo resplandece para nosotros en el encuentro. El amante la recibe de lo amado, y lo amado, del amante, y así uno le aparece al otro como bienaventurado en sí mismo. Sólo lo amado y lo amante integran el reino de Afrodita y de la belleza cautivadora (κάλλος). Porque sólo en esa unidad de lo dual se integra el Ser del mundo, convirtiéndose en espejo de lo Divino.

Lo Divino, el dios, y sólo él, puede realmente ser bienaventurado en sí mismo, porque aparece, es cierto, como persona y con forma humana; pero no obstante —de una manera que el ojo espiritual del hombre griego veía más claramente que ningún otro— jamás es un ente aislado, sino siempre el *Ser del mundo en su totalidad*. Trataremos de aclarar este punto a continuación. Por eso contiene en sí mismo la eterna quietud y bienaventuranza que, en el ámbito humano, puede relucir sólo en el encuentro y la unión de lo separado.

De esta suerte lo Divino brinda al hombre —en lugar de todas las promesas de salvación, tan caras a las demás religiones— la revelación de su ser, y con ella, en vez de una libranza para el futuro, los grandes momentos de eternidad en su presente.

EL PUDOR (AIDÓS) COMO SAGRADO RECATO

El *amor* del hombre a la Divinidad no halla aquí una expresión tan viva, cordial o hasta arrobada como en la religión

* [Un auténtico fruto del arte. ¿Quién lo aprecia como es debido? / Mas lo que es hermoso, bienaventurado nos parece en sí mismo.] (N. del E.)

más reciente, porque no es el amor a un Ser amante, paternal y redentor.

No por eso es un amor menos genuino, porque no hay ningún deseo personal en él. Es el amor de la esencia, tocada por la esencialidad primordial. Es la conmoción y el transporte del espíritu ante quien se ha abierto la profundidad del Ser total, y quien de aquella profundidad recibe renovada su propia existencia como de manos de los dioses. Porque en la forma del dios, y sólo en ella, se halla *íntegro* el Ser del universo; sólo en ella son uno la cognición y la verdad, lo subjetivo y lo objetivo.

Esto puede mostrarse de más de una manera.

Hay en la lengua griega una palabra cuyo significado es inagotable, porque es el nombre de una diosa y significa todo un mundo divino: Αἰδως. Se suele traducir por pudor. Pero no es el pudor por algo de lo que deberíamos sentir vergüenza, sino el recato sagrado frente a lo intocable, la delicadeza del corazón y del espíritu, la consideración, el respeto y, en lo sexual, la quietud y pureza de la doncella. Todo esto, y otras cosas emparentadas con ello, son el hechizo de una forma divina que es dos cosas en una: lo venerable y lo que venera, lo puro y el sagrado recato frente a lo puro.

Αἰδως está con los reyes, a quienes se les debe rendir honor; por eso se llaman los venerables (αἰδοῖοι); también con el forastero, que necesita protección y hospitalidad; y con la esposa, a quien corresponde consideración honrosa, como la mujer noble en general. Así, en *Ifigenia en Áulide* de Eurípides (821), Aquiles, al verse de improviso frente a una mujer regia, se siente como si se enfrentara con la diosa *Aidós*: «¡Oh Señora *Aidós*!», exclama. Pero la diosa *Aidós* no es tan sólo la pura, a quien nada grosero ni insolente debe acercársele, es también el casto recato ensí. En el *Prometeo* de Esquilo (128 y ss.), el coro de las tiernas Nereidas se acerca al titán colgado de la roca. Escuchan en su gruta los golpes de martillo y vencen su timidez de doncellas. Lo expresan con estas palabras: «el fragor del hierro ahuyentó de mí a *Aidós*, la de los ojos tranquilos». La

mirada de *Aidós* es tranquila y dirigida hacia abajo, no atrevida y desafiante. Pero no es una mirada carente de libertad, turbada o temerosa. En *Ifigenia en Áulide* de Eurípides, Clitemnestra, en el momento de extrema urgencia, cuando su hija corre peligro de ser inmolada, implora la ayuda de Aquiles. Hasta ella misma instaría a la hija a que, en contra de todos los cánones morales, abrazara con sus manos virginales las rodillas del hombre suplicando su protección, «con la mirada libre a través de su recato de doncella».

En *Edipo en Colono* de Sófocles (1267) leemos que la diosa *Aidós* comparte el trono de Zeus, interviniendo en toda acción. En Atenas tenía su altar en la Acrópolis (Pausan., 1, 17), dentro del distrito de Atenea, la diosa virgen, cuya nodriza habría sido *Aidós* (Esq., *Prom.*, 12). En la era de hierro, dice Hesíodo (*Trab.*, 200), cuando reina todo lo malo, ella «envuelta en su blanca vestidura», se va del mundo de los hombres y busca refugio en el cielo donde, según testimonios posteriores, centellea convertida en la constelación de Virgo.

Pero de ninguna manera se revela tan sólo en la vida, sino igualmente en la naturaleza. El sagrado silencio y la pureza de la naturaleza no tocada por la mano del hombre dan testimonio de ella. El *Hipólito* de Eurípides (73 y ss.) recoge para la virginal Ártemis el ramillete de flores frescas «en la vega intocada, donde el pastor no se atreve a apacentar el rebaño, donde nunca irrumpió el hierro filoso, por donde sólo pasa la abeja en su vuelo primaveral: aquí reina *Aidós* vertiendo el rocío del elemento puro». Lo que aquí se dice de *Aidós*, un *Himno órfico* (51) lo dice de las ninfas. Las ninfas, graciosas doncellas de las soledades de campos, bosques y montañas y de su sagrado silencio, todas podrían llamarse *Aidós*. Y efectivamente, a su reina Ártemis una vez la llaman así (vaso de Titio, Furtwängler-Reichhold, tabla 122).

En las recónditas grutas rocosas se siente la presencia de *Aidós*, la diosa silente. Ante su sagrado silencio, la desdichada Andrómeda conjura al eco para que no interrumpa sus lamentos con su fuerte resonancia (Eur., frg. 118).

De esta suerte, *Aidós* es todo un mundo, que abarca en el espíritu divino todo lo vivo y elemental, «lo emanado de pureza» (Hölderlin), lo sagrado y el recato ante ello, todo en uno; es ser completo y perfecto en sí mismo.

Más claramente aún, vemos lo mismo en otra figura.

LA ALEGRÍA (KHÁRIS)

Kháris es, como lo dice el hombre, la alegria.

También la veneración de las Cárites (*Khárites*) —porque la *Kháris*, igual que las *Musas* y las *Horas*, se presentan ya en singular, ya en plural (generalmente tres)— data, en los principales lugares de su culto, de tiempos inmemoriales. Heródoto (2, 50) las cuenta entre las divinidades pelasgas, cuyos «nombres» no han venido de Egipto. En Orcómeno, en Beocia donde su culto se atribuía al legendario rey Etéocles, unas piedras no labradas, caídas del cielo según se decía, tenían el lugar de las estatuas posteriores (Paus., 9, 38). Allí se les dedicaban las Caritesias, con agones poético-musicales. En el camino de Esparta a Amiclas, sobre las orillas del río Tiasa, había un santuario de las dos Cárites llamadas Faena y Cleta, según testimonio del antiguo poeta Alkman (Pausan., 3, 18, 6); su fundador habría sido Lacedemón, hijo de Taigete. En Élide vio Pausanias (6, 24, 6) antiguas estatuas talladas de las Cárites con vestimenta dorada, rostros, manos y pies de piedra blanca; la primera tenía una rosa en la mano, la segunda un astrágalo, la tercera una ramita de mirto. En Ática, según Pausanias (1, 22, 8), el casi mítico rapsoda Panfo compuso un canto dedicado a las Cárites. En la entrada a la Acrópolis de Atenas se levantaban las estatuas de las tres Cárites, presuntamente obra de Sócrates (Paus., 9, 35, 7). El grupo de las tres doncellas abrazadas que bailan, a las que solemos dar el nombre romano de las tres Gracias, nos es bien conocido por representaciones posteriores. En la época antigua estaban vestidas tal como nos lo dicen expresamente de aquel grupo de la Acrópolis.

Según Hesíodo (*Teog.*, 907 y ss.), eran hijas de Eurínome, hija de Océano, y de Zeus, y se llamaban Aglaya, Eufrosine y Talía. Su linaje, de parte de la madre, las relaciona con una divinidad primordial.

El testimonio más hermoso de su ser y sus dones es la *Olímpica* XIV de Píndaro, que celebra la victoria de Asópico de Orcómeno:

> Oh, celebradas en cantos, reinas de la abundante
> Orcómeno... oíd mi plegaria.
> Pues con vosotras se cumple lo alegre
> y lo dulce todo para los mortales, si uno
> es un varón sapiente, bello y esplendoroso.
> Ni los dioses celebran sin las sacratísimas
> Cárites sus rondas y ágapes; mas ellas,
> las que en el cielo ministran toda obra,
> puestos sus tronos junto al portador
> del arco de oro, Apolo Pitio, glorifican
> el honor eterno del Padre del Olimpo.

Y el mismo poeta dice (*Nem.*, IV, 6): «Más que los hechos pervive la palabra que, con el fervor de las Cárites, la lengua eleva de la hondura del corazón».

Las Cárites confieren a toda obra humana el brillo de lo atractivo y hermoso. Por eso leemos acerca del divino orfebre Hefesto que su esposa era una Caris (*Ilíada*, XVIII 382; según Hesíodo, *Teog.*, 945, era Aglaya «la más joven de las Cárites»). La estatua de Apolo en Delos llevaba las tres Cárites sobre la palma de la mano. El vaso François las muestra como acompañantes del carro en que viajan Apolo y Ártemis. La poetisa Safo las evoca (frg. 90): «¡Acudid ahora, delicadas Cárites y Musas de rizada cabellera!». Las Musas son sus hermanas, engendradas, igual que ellas, por Zeus, e igual que ellas, siempre bailan, cantan y juegan. Eurípides, ya entrado en años, en su tragedia *Heracles* hace cantar al coro estas inolvidables palabras (674):

> Nunca querré dejar de unir
> en alianza graciosa

a las Musas y las Cárites;
nunca vivir lejos de las Musas,
siempre, envuelto en el brillo de sus coronas.
Aun el poeta entrado en años canta
la memoria de dios (Μναμοσύνην).

Es célebre la canción que las Cárites y las Musas habrían cantado en las bodas de Cadmo y Harmonía (*Teog.*, 15): «lo que es bello es digno de amor, mas lo que no es bello no es digno de amor».

Igual que las obras artísticas del hombre, así también las horas de dulce bienestar son bendecidas por las Cárites. Hipno, dios del sueño apacible, desea por esposa a Pasítea, «una de las jóvenes Cárites» (*Ilíada*, XIV, 275).

También en la vida compartida de los hombres brinda la Caris lo que da alegría. Esto se refiere a toda clase de gracia y cumplimiento; en particular al amor entre el hombre y la mujer. Por eso la poetisa Safo llama a una niña impúber αχαρις (la «sin Caris»), porque es demasiado joven para sentir y dar amor (Plut., *Amat.*, 5). Las Cárites e Hímero (dios de la gracia y del anhelo amoroso) viven, según Hesíodo (*Teog.*, 64), en la vecindad de las Musas. A Pandora, primera mujer seductora que Zeus envía a los hombres, la adornan con aros dorados las Cárites y Peitó, emparentada con Afrodita, según cuenta el mismo Hesíodo (*Trab.*, 73). Acerca de las mujeres encantadoras y hermosas, leemos en el *Catálogo de las mujeres*, de Hesíodo, que poseen el resplandor y la belleza de las Cárites (frg. 21, 94, 6, 128, 1). Por eso, las Cárites se mencionan a menudo juntamente con Afrodita (Pínd., *Pit.*, VI, 2; Aristóf., *Paz*, 41, Quint. Smirn., 5, 72 y otros).

No sólo al hombre le concede sus gracias la Caris, haciéndole hermoso, amable, ingenioso y feliz, también en la naturaleza se revela el encanto de la primera. Plutarco (*qu. Gr.*, 36) nos habla de la viejísima costumbre de las mujeres de Élide de evocar con una canción a Dioniso para que venga «al templo de Élide, el sagrado, con las Cárites».

El *mundo de las Cárites*, sin embargo, muestra todo su ser sólo si comprendemos que la «gracia», como Forma divina, no significa únicamente lo gracioso-encantador, lo que hace feliz con sus dones, sino también la alegría y la gratitud de sentirse feliz y obsequiado. Es el reino maravilloso del regalar y agradecer en uno, dar con amor y recibir con amor; el reino vedado al derecho y la justicia, a la pretensión y el desquite, el reino de la gracia plena. Es realmente todo un mundo donde sujeto y objeto son uno, elevados al esplendor divino de una existencia superior.

LOS DIOSES NO SON «PERSONIFICACIONES». NOS ABREN LA VISTA PARA LO ESENCIAL Y VERDADERO.

Hay un gran número de divinidades de la misma índole que las que acabamos de contemplar, por ejemplo: *Díké* y *Thémis*, el «Derecho» y la «Ley», *Eirènê*, la «Paz»; *Plutos*, la «Riqueza», etcétera. No podemos entrar aquí en su estudio. Mas, antes de considerar a las grandes divinidades, la primera de las cuales será Afrodita, emparentada con las Cárites, cabe decir una palabra acerca de la diferencia entre ambas categorías y con ello acerca de la naturaleza de las figuras divinas en sí.

A deidades tales como *Aidós* o *Khàris* las llamamos «personificaciones», porque sus nombres están contenidos en el idioma como conceptos abstractos. Y, sin embargo, a veces es posible demostrar o hacer verosímil que el nombre del dios ha sido lo primero y el concepto abstracto ha derivado de él. Nos hemos acostumbrado desde hace mucho a hablar de «personificación» como si fuese un proceso muy natural, cuando en realidad tendríamos que preguntarnos cómo un ente de esencia impersonal —un ente abstracto— puede elevarse a lo personal. Basta plantear la cuestión para responder enseguida que eso es impensable. Aún hoy, el lenguaje poético abunda en esas figuras. Cuando Hölderlin se dirige a la «Paz» como a una diosa y la venera, ¿acaso habrá «personificado» un concepto

abstracto? Actualmente erigimos estatuas devotas a la «Justicia», a la «Libertad». Y si, en el famoso acto popular *Cada cual*, la «Fe» se presenta como figura celestial, ¿es una personificación la que tanto conmueve a los espectadores?

En realidad no hay «personificaciones», sino una despersonificación; igual que no hay ninguna «formación de mitos», sólo una desmitificación; de la misma manera, según la significativa frase de Schelling, no tiene sentido preguntar cómo habrá llegado el hombre a Dios, cuando lo único que ha de preguntarse es cómo ha podido alejarse de Él.

La figura mítica es un fenómeno primordial. Sólo porque las nociones de «Victoria», «Paz», «Libertad», «Justicia», «Amor», etcétera, son, en su origen, figuras divinas, míticas, han podido resurgir como seres sobrehumanos en la poesía y el arte de todos los tiempos.

De esta manera, la lengua misma, junto con las artes plásticas, nos confirma o la veracidad de este aforismo atribuido a Tales: «Todo está lleno de dioses».

Ese saber de una plétora de dioses, que no sólo vive en el universo, sino que es el universo, no tiene nada que ver con el panteísmo. Todo lo que es esencial y verdadero, diríase, revela una Forma divina. Pero más acertado será lo contrario: son las Formas divinas las que revelan todo lo esencial y verdadero. Ya en este punto vemos lo que más adelante se esclarecerá: los griegos podían mirar tan profundamente en los mil tesoros del Ser sólo porque las formas de sus dioses les habían abierto los ojos.

En todas las divinidades de cuya naturaleza hemos dado ejemplos se repite el divino milagro de la síntesis de lo subjetivo y lo objetivo en la unidad. Todas ellas, por limitadas que parezcan cuando más nos aferramos al significado conceptual de sus nombres, amplían su reino cuanto más lejos llega nuestra vista, hasta llenar la totalidad del mundo y de la existencia.

Pero por encima de ellas se yerguen augustas formas divinas de las que hablaremos a continuación. Éstas no les quitan su significación propia a las anteriores; las incluyen dentro de su ser más amplio.

Son, en cierto sentido, representantes de un determinado ciclo del universo y de la existencia; pero lo que revelan por su ser es tan grande, tan poderoso, tan vario, llena todas las lejanías y profundidades de la realidad, que cada una de esas formas por sí sola parece ser todo lo Divino.

Se hallan en todos los ciclos del ser, en lo cósmico, lo elemental, lo vegetal y lo animal, están presentes con su magnitud divina y los convierten en reflejos de su propio ser para revelarse finalmente a sí mismas bajo forma humana. De este modo, cada una de esas divinidades, sin menoscabo de su figura más elevada, no sólo puede tener junto a sí al animal o la planta, sino que puede aparecer y ser venerada como animal o planta. Que el racionalista lo llame fetichismo. El sabio comprenderá que aquí no se rebaja lo Divino, sino que su fondo inmenso se trasluce a través de los seres vivos y los obliga a sagrada devoción.

Esos *grandes dioses*, que retendrán nuestra atención en lo que sigue, señalan por sus nombres que su culto es mucho más antiguo que la cultura griega propiamente dicha. Esto vale también en cuanto a Zeus, dios del cielo y del universo, cuyo nombre es griego. Tal como lo atestiguan indios, itálicos y germanos, su religión ya pertenecía a la protohistoria indoeuropea, y la traían los griegos al inmigrar desde el norte al país con cuya población primitiva se mezclaron.

Aunque en la mayoría de los casos no sabemos gran cosa acerca de las representaciones vinculadas con esas Formas antes de convertirse en dioses griegos, lo poco que conocemos nos sirve, en relación con las ideas religiosas del Cercano Oriente, para distinguir el pensamiento religioso auténticamente griego de las formas de devoción de otros pueblos.

Afrodita, Apolo, Ártemis, Hermes, etcétera, cualquiera que fuese la forma en que se hayan presentado a sus adoradores en la época prehelénica, aparecieron en una nueva revelación, tal como los veía Homero, nuestro testigo más antiguo y competente por todos los tiempos. Su aparición es parte de las inspiraciones decisivas del espíritu griego. No tiene sentido alguno tratar de explicar la fe en ellos en virtud de las condi-

ciones de existencia y de la actitud espiritual de la temprana Grecia. Lo que nosotros llamamos actitud espiritual y forma de vida griegas no es otra cosa que la autorrevelación de dioses como Zeus, Atenea, Apolo. Son ellos quienes han hecho de la Hélade lo que era; todas sus admiradas obras y descubrimientos son, en última instancia, irradiaciones de la Revelación divina brindada a los griegos, y sólo a ellos.

LA MULTIPLICIDAD Y UNIDAD DIVINAS

El *politeísmo* de la religión griega, que choca a los fieles de otras religiones, no se halla en oposición al *monoteísmo*, sino que es tal vez su forma más sutil.

Sea lo que fuere cualquier cosa que se diga respecto de cada una de las providencias divinas, la suma es siempre que la voluntad de Zeus lo hizo todo. Él es, pues, de una grandeza única que todo lo abarca. Homero expresa la unidad de lo Divino mediante los giros, que se repiten constantemente, que «los dioses» o «el dios» lo dirigen todo.

Pero los griegos no hubiesen sido el pueblo del espíritu más vivo, si la portentosa multiplicidad del Ser no les hubiera hablado de una pluralidad de formas diversas de lo Divino, infinitas y eternas todas ellas, pero que sólo en conjunto integran lo Divino en su totalidad. Tal como lo expresaba un hombre de la Antigüedad, les parecía más piadoso venerar lo Divino en toda su magnificencia donde y como se revelaba, en vez de hacer todo lo posible por reducir a un solo Ser todas esas múltiples revelaciones. Porque lejos estaba de ellos la idea servil de un Dios celoso que no admite nada al lado suyo.

Y, sin embargo, esa multiplicidad divina es más que una mera yuxtaposición de diferentes divinidades contrastadas. Cada dios olímpico tiene su propio carácter que lo distingue de todos los demás, tal como los reinos de la realidad universal no se igualan mutuamente; no obstante, constituyen una unidad que el mito griego representa con profunda significación.

Los grandes Olímpicos forman una familia cuyo jefe es el padre o el hermano mayor, Zeus, llamado «rey». Su hermana Hera comparte su trono como esposa; los hermanos Poseidón y Hades, dioses del mar y del reino de los muertos respectivamente, comparten con él, que es el mayor (según Homero, *Ilíada*, XV, 204; Hesíodo, *Teog.*, 454 y ss., lo llama el menor, pero el más inteligente y poderoso), el gobierno del mundo, pero de manera tal que no pueden oponerse a su voluntad. Apolo, Ártemis, Atenea, Hermes, Afrodita y otros son sus hijos; Leto, madre de Apolo, y otros son parientes suyos, descendientes de Gea, diosa de la Tierra, madre primordial de la estirpe luminosa de los dioses.

Se ha querido ver en el reino olímpico de Zeus una proyección de la monarquía humana; pero nunca ha existido algo comparable sobre la Tierra. Por el contrario, esa familia divina ha de ser reconocida y venerada como la expresión más grandiosa de la unidad de lo Divino en su multiplicidad sin límites. Con todo lo que en los tiempos remotos hayan pensado acerca del origen de los dioses, en la religión olímpica hay uno, el Zeus celestial, que es el Padre en el sentido pleno de la palabra. A él, pues, como Formas universales, deben ellos la existencia. Afrodita, que según la arcaica representación contenida en la *Teogonía* de Hesíodo, nació del miembro viril de Urano, en contacto con la espuma del mar, es luego hija de Zeus (primeramente *Ilíada*, v, 312) y de Dione. Las Moiras, de quienes la teogonía primitiva dice que la diosa de la noche dio a luz por sí sola, sin padre (Hesíodo, *Teog.*, 217), se convierten en hijas de Zeus y de Temis (Hesíodo, *íb.*, 909), elevándose así a una jerarquía más alta (Hesíodo, *íbid.*, 904 y ss.). También engendró a las Horas y las Cárites (Hesíodo, *íb.*, 901 y ss.). La antiquísima reina de los muertos, Perséfone, es su hija nacida de Deméter (Hesíodo, *íb.*, 912). También es padre de las Musas (Hesíodo, *íb.*, 915), de las cuales se conocía un origen más antiguo, de Urano y Gea (Alkman y Mimnermo, cfr. Aristarco en Escol. Pínd., *Nem.*, III, 6; Diodoro, 4, 7; Pausanias, 9, 29, 4). Zeus las engendró, tal como lo dice el célebre *Himno a Zeus* de Píndaro

(cfr. *supra*), tras haber reordenado el mundo y porque la obra de la creación, para ser perfecta, necesitaba de una voz divina para cantarla y alabarla. Y finalmente (Hesíodo, *íb.*, 924) nació de su frente Atenea, la poderosa diosa de la acción reflexionada y viril. Con cuánto derecho se le llama Dios Padre del Universo, nada lo muestra tan claramente como saber que las innúmeras Ninfas, graciosas diosas de vegas, árboles, fuentes y montañas, suelen llamarse sus hijas (Hesíodo, frg. 171, 5 *passim*), aunque Hesíodo (*Teog.*, 187, frg. 198) sabe de un origen anterior.

Incluso a los dioses primordiales, la vieja estirpe terrestre de los Titanes, cuya protesta y lucha contra los Olímpicos aún vibran en la tragedia, aunque no los admitió en su familia, tras haberlos vencido por la fuerza de su prepotencia los liberó de sus ataduras e hizo las paces con ellos, de manera que también forman parte de su reino y viven, venerables, en sus profundidades. ¡Qué diferencia en comparación con los dioses primordiales de otras religiones que, una vez vencidos por el reino de la luz, quedan condenados y convertidos en diablos!

Esta unidad del reino divino bajo el gobierno de Zeus que, como rey y padre, todo lo abarca, es de una índole distinta a la autocracia monoteísta que sólo conoce servidores y emisarios en derredor suyo. Las divinidades individuales, lejos de ser meros instrumentos de la voluntad suprema, pueden, es cierto, recibir encargos especiales de Zeus y no pueden oponerse a sus planes, pero continúan siendo dioses en el pleno sentido de la palabra; dioses en cuya eternidad se refleja el universo con todas las formas que ha adoptado el Ser. Siguen siendo los augustos representantes de los reinos del mundo y de la existencia, las revelaciones de su profundidad divina, por la cual cada uno de ellos es infinito y, a su manera, la totalidad del Ser y de lo Divino.

Existe todavía una *experiencia* viva de la divina unidad de lo pluriforme, experiencia que nosotros también —puesto que el universo, en su multiplicidad inmensa, es esa unidad— podemos sentir igual que los griegos: la Divinidad que colma todo el Ser, donde Afrodita sonríe, luce el ojo glorioso de

Apolo, Ártemis danza y caza con las ninfas. Atenea llama a realizar hazañas, Hermes juguetea y Dioniso, en transportada embriaguez, mira los astros: todo esto, una sola vida divina, una *única* verdad divina del Ser, como una sinfonía con su seriedad y su juego, su tenebrosidad abismal y su esplendor majestuoso, todo lo cual, según la conocida frase de Mozart, está reunido en uno.

Este saber no lo revela ni la meditación ni la especulación, sino únicamente el gran *momento* en que uno podría decir con Nietzsche: «¿No acaba de ser perfecto mi mundo?».

Pero, ¿qué es lo que lo mantiene reunido?

¡Precisamente el espíritu del instante perfecto!

Podemos llamarle, en griego, Zeus; o darle un nombre más excelso todavía.

Cuando en las pinturas griegas Zeus vierte la fuente que contiene la ofrenda, hace con ello la libación a lo Divino primordial que todo lo abarca y sostiene, incluso a los dioses, que ya es innombrable, o a menos que queramos llamarlo, en sentido griego, Gea, «Tierra», la que era en un principio y de la cual nació el cielo (Hesíodo, *Teog.*, 126); o, en Hölderlin, «Naturaleza», «que es más antigua que los tiempos y elevada sobre los dioses de Oriente y Occidente».

AMOR EN VEZ DE VOLUNTAD Y OBEDIENCIA

De los dioses individuales y de lo Divino primordial que los incluye tenemos que aprender qué es lo Divino para el hombre griego, cómo se le ha presentado a éste, a diferencia de la Revelación que otras estirpes humanas han recibido.

Esta pregunta nunca se ha formulado en serio, y, sin embargo, es el interrogante fundamental frente a lo griego, la cuestión cuya respuesta quita el velo a la esencia de todos los fenómenos de la cultura griega.

En vano buscamos la Revelación griega en el círculo de las religiones que pueden decir algo al hombre moderno. La culpa

de ello la tienen no sólo la mala interpretación del politeísmo griego, sino la presunta antropomorfización de lo Divino. Ya hemos expuesto puntos de vista esenciales a este respecto. Pero ahora mostraremos que, precisamente en el punto decisivo, la idea griega de Dios es la menos «antropomorfa». ¿Qué sería más «humano» que lo autoritario, la sed de poder, la exigencia de sumisión incondicional, los celos y la intolerancia?

El dios griego no es un amo, no es una voluntad imperiosa. Como deidad, exige reconocimiento y respeto, pero no que se tome partido, ninguna obediencia incondicional y, mucho menos, fe ciega. Los modos de conducta éticos no son órdenes de su voluntad a la cual el hombre debe someterse, sino realidades que llevan en sí mismas su verdad y valor y que por sí solas imponen respeto y, más aún, despiertan el amor. Si para Platón son «Ideas», es decir, Formas que pertenecen al reino del Ser eterno, y es el amor el que eleva el alma humana hacia ellas, entonces la lengua griega ya se le había adelantado viendo a la Justicia y a todas las demás virtudes como formas vivientes, en el fondo divinas. Y sabemos que en la religión, muchas veces en el culto, aparecían al lado de las grandes personas divinas.

Aquí aparece una de las diferencias básicas entre la religión de la antigua Grecia y la cristiana, en la cual desempeñan su papel la *voluntad* y la *obediencia*, un papel completamente ajeno al espíritu griego. Tanto es así que la lengua griega ni siquiera tiene una palabra para expresar lo que el hombre moderno comprende por voluntad. Como aún lo veremos más claramente, el griego es realista en todos los puntos en que nuestro tiempo piensa subjetivamente. Las reglas de conducta y de acción son para él perfecciones que pertenecen a la economía de la existencia y del mundo. No apelan a la voluntad y la obediencia, sino a la experiencia y la comprensión.

La importancia del contraste será puesta de relieve por un enfrentamiento entre San Agustín y Plotino. San Agustín declara (*de civ. dei.*, 19, 25) que quien respetare y amare las virtudes por ellas mismas, y no tan sólo por obediencia a la vo-

luntad del verdadero Dios, debiera llamarse vicioso, que no virtuoso. Este juicio surte su efecto aun en Kant, que no reconoce como virtud el hacer el bien por propensión, en vez de por sumisión obediente a la ley.

Cuánto se distingue de esto Plotino quien, en la época del floreciente cristianismo, dio una vez más la expresión más viva a la espiritualidad griega. En su escrito sobre lo bello (*Enn.* I, 6, 4 y ss.) dice: «Así como acerca de lo bello de las cosas visibles no se puede hablar con un ciego de nacimiento, tampoco puede uno ponerse de acuerdo acerca del resplandor de la "virtud" (ἀρετή) con una persona que no haya visto cuán bello es el rostro de la justicia y de la *sophrosyne* [sosiego, moderación, decencia], mucho más bello que el lucero vespertino y matutino. Hay que ver y alegrarse y extasiarse de gozo; tiene que haber asombro y dulce pasmo, y anhelo, y amor... *Son* realmente esas cosas (suprasensibles), y aparecen, y quien las haya visto alguna vez, puede decir que son ellas las que realmente *son*».

¡Así pues, *amor*, amor todopoderoso en vez de *voluntad y obediencia*!

Lo que aquí se expresa en un lenguaje auténticamente platónico, la devoción griega lo supo siempre. Estaba en libertad de amar y honrar a las Formas eternas como divinas, como lo son, porque no tenía que vivir con miedo a un soberano celoso que se siente ofendido si no se agradece todo a su única persona.

Lo noble, que con su propia divinidad toma posesión del alma humana, es a la vez el carácter de las grandes Formas divinas. Aunque el mito cuente de ellas algunas cosas que chocan a la moral burguesa, siempre son grandes, augustas y tan venerables en su ira como en el encanto celestial de su sonrisa y de su gracia obsequiante. No son *legisladores*, sino *ideales luminosos*. Hasta en la época tardía sigue siendo el incomparable mérito de la religión griega el que las grandes divinidades se hayan revelado en primer lugar a los héroes reales. Puesto que Atenea es la diosa de Aquiles, de Ulises, y lo mismo sucede con los demás dioses.

Que se contemplen las efigies de esas deidades, y luego se pregunte si la forma humana, de la cual se dice ha sido creada a imagen de Dios, alguna vez se habrá visto más noble, más pura, más esplendorosa y más divina.

LA ESENCIA DE LA EXPERIENCIA DIVINA GRIEGA: REVELACIÓN DE LA RIQUEZA INFINITA DEL SER

Así como esas deidades revelan al hombre la verdadera nobleza, la grandeza genuina, no por preceptos y enseñanzas, sino por su mero ser, así también le abren, por ese ser, las profundidades y lejanías del mundo.

Con esto caracterizamos *la esencia de la experiencia divina griega*.

Los dioses muestran a quien les mire la cara la riqueza infinita del Ser.

La muestran cada uno a su manera: Apolo muestra el ser del universo en su claridad y orden, la existencia como cognición y canto sapiente, purificada de redes demoníacas. Su hermana Ártemis revela otra especie de pureza del mundo y de la existencia, la eternamente virginal, que juega y danza, es amiga de los animales y alegremente los persigue, la del rechazo indiferente y del irresistible encanto. En los ojos de Atenea reluce la magnificencia de la acción viril y reflexiva, del instante eterno de toda realización victoriosa. En el espíritu de Dioniso, el universo sale a la luz en su forma primordial, como impetuosidad arcaica y felicidad sin límites. Al resonar el nombre de Afrodita, el mundo aparece dorado, todas las cosas muestran el cariz del amor, del encanto divino que invita a la entrega, a la fusión y unión.

Así podríamos seguir. Pero son suficientes estas imágenes. ¿No son, todas ellas, formas primordiales de la vida infinita del universo, de sus deleites y sus oscuros misterios? Las realidades del mundo son, en verdad, dioses, presencias y revelaciones divinas. Cada una, en todos sus niveles y esferas, está llena del

Dios que se revela en lo elemental así como en lo vegetal y animal y que, en la altura, muestra un rostro humano. Y siempre es el *universo en su totalidad* lo que abre cada uno de los dioses. Porque en específica revelación todas las cosas están incluidas.

LOS DIOSES «ANTIGUOS» Y LOS GRANDES OLÍMPICOS

Y ahora volvamos a dirigir nuestra atención hacia algunas formas divinas individuales, pero esta vez a los *grandes Olímpicos*. Sus imágenes nítidamente dibujadas han de aclarar y confirmar lo dicho hasta ahora en términos generales.

Puesto que terminamos con la diosa Caris, empezaremos con Afrodita, emparentada con aquélla, pero mucho más grande y trascendente.

Ella nos muestra con particular claridad que la religión griega propiamente dicha surgió de un culto anterior y esencialmente diverso.

Tal como lo indican sobre todo la *Teogonía* de Hesíodo y también la tragedia, los griegos sabían de un mundo de dioses de tiempos arcaicos, que fue vencido por Zeus y los Olímpicos. Eran los llamados Titanes, hijos de Urano y Gea (Hesíodo, *Teog.*, 132, y ss.), caracterizados más tarde como poderes turbulentos y obstinados, de cuyo enfrentamiento con Zeus el mito de Prometeo constituye el testimonio más famoso. No es éste el lugar para analizar la naturaleza de esos «dioses arcaicos». Entre ellos había divinidades del Antiguo Oriente: Zeus es, tal como indica su nombre, un dios originariamente propio de los griegos indoeuropeos. Pero con la misma claridad lo revelan otros dioses, entre ellos algunos tan grandes como Apolo, cuyos nombres han resistido a toda tentativa de interpretación y que pertenecían a la cultura prehelénica. Todos ellos, como ya lo hemos dicho, aparecieron de nuevo. Tal es el sentido del mito que cuenta que Zeus venció a los dioses arcaicos, reordenó el universo y asignó honores tanto a hijos y parientes suyos, como a los dioses que desde entonces asumían el poder (Hesíodo,

Teog., 881 y ss.). Cuando se mostraron en sus formas olímpicas al hombre griego, éste se había convertido en griego en el sentido propio de la palabra y su papel dentro de la historia universal estaba decidido.

Ninguna tradición nos habla de esa autorrevelación de los dioses olímpicos. En la época en que surgieron los poemas épicos de Homero, ellos eran, desde tiempos remotos, los soberanos incontestables del universo, y si alguna vez tuvieron que luchar por su único señorío era ya una oscura leyenda.

AFRODITA

Afrodita llegó a Grecia desde Oriente. Incluso conocemos la ruta de inmigración. Uno de sus nombres más antiguos y famosos, *Kypris*, señala a la isla de Chipre con sus antiquísimos santuarios de la diosa, y entendemos (Heródoto, I, 105) que los chipriotas mismos derivaban de Askalón su culto de Afrodita. Era la gran diosa de la fecundidad y del amor de los babilonios, fenicios y otros pueblos de Asia, la «reina del cielo», cuya adoración por las mujeres israelitas causaba horror al profeta Jeremías.

Aunque en Grecia pudo haberse encontrado y fusionado con una diosa autóctona, de todos modos mostró a los griegos un rostro enteramente nuevo, un rostro «olímpico».

Ya no es «reina del cielo». Pero, mientras que los demás grandes dioses descienden del padre Cielo y de la madre Tierra, ella, «deleite de hombres y dioses» (*hominum divumque voluptas*: Lucrecio), fue engendrada en el mar por el dios Cielo (Urano) como última flor de su fuerza viril.

Cuenta Hesíodo (*Teog.*, 176 y ss.) que cuando el tremendo Urano se extendía, en la oscuridad de la noche, amorosamente sobre la Tierra —por última vez, pues Crono le estaba acechando y le mutiló—, su miembro viril cercenado cayó en el infinito Océano, donde una blanca espuma burbujeaba alrededor de la divina carne, y dio nacimiento a una doncella maravillosa que aterrizó en la isla de Chipre. Cuando pisó la tierra, ésta floreció

bajo sus pies. Eros e Hímero, los genios del amor, volaban en derredor cuando nació y cuando se dirigió a reunirse con los dioses. Su parte en los honores divinos era «charla de doncellas y engaño y dulce deleite, abrazos y caricias».

¡Qué imagen! De una manera similar, Fidias representó en la base de la célebre estatua de Zeus, de Olimpia, la emergencia de la diosa del mar (Pausanias, 5, 11, 8); Eros recibe a la nacida del mar, Peithó le pone la corona, mientras que alrededor los grandes dioses la contemplan. ¿Quién no recordará, ante esa imagen, el hermoso relieve del Museo de las termas de Roma?

Y aun cuando Afrodita se convirtió en hija de Zeus y de Díone (*Ilíada*, v, 312, 370), su origen acuático no se olvidó del todo; porque Díone es una de las hijas de Océano (Hesíodo, *Teog.*, 353)

¡La diosa de la belleza y del amor, lo «eternamente femenino», emerge del mar!

Schiller comprendió bien el significado de este mito cuando decía:

Jede irdische Venus ersteht wie die erste des Himmels,
*Eine dunkle Geburt aus dem unendlichen Meer.**

Lo primordial femenino está vinculado con el eterno Fundamento primordial de una manera distinta y más profunda que lo masculino. Por eso el mito lo hace nacer de las aguas primordiales, del Ponto, parido por Gea en el principio de todas las cosas, por generación espontánea (Hesíodo, *Teog.*, 131). Todo lo vivo salió del mar, y también, tal como lo atestiguan sus espíritus y dioses, la sabiduría y la profecía. Dioniso es familiar a sus profundidades. Pero el más encantador de sus frutos es el *amor*. ¿No se parece a la sonrisa celestial de la quietud del mar?

Afrodita es el amor; pero no como Eros, a quien la *Teogonía* conoce, junto con el Caos, como potencia primordial generadora, y que más tarde aparece como su hijo, ese Eros

* [Toda Venus terrestre se crea como la primera del cielo: / nacimiento oscuro de la mar infinita.] (N. del E.)

que, según Platón, es, de por sí, pobre y anhela la plenitud de lo bello para engendrar en él. Afrodita es la riqueza misma, el oro superabundante, la preciosa generosidad del mundo que siempre regala y sin embargo no empobrece, lo amado que parece bienaventurado en sí mismo y que está dispuesto a abrir los brazos al hombre feliz.

Aunque los placeres del amor son su «obra», su «obsequio» y hasta llevan su nombre, Afrodita, según su esencia, no es lo amante, sino lo amado, no es lo que posesiona, como Eros, sino lo que arrebata hasta el éxtasis. Por eso su reino abarca todos los deleites, desde el amor sexual hasta el encanto celestial de lo eternamente bello. Todo lo que llamamos amable, sea figura o gesto, palabra o acción, lleva su nombre (ἐπαφρόδιτος, *venustus*). «Rogamos a la diosa —dice Sócrates en el *Banquete* de Jenofonte (8, 15)— que nos regale palabras amables y obras amables (ἐπαφρόδιτα)»; es decir, que comunique al trato de los seres humanos algo de la gracia propia de Afrodita.

LOS DOMINIOS DE AFRODITA

Desde tiempos remotos, la nacida del mar ha sido venerada como *diosa del mar* (no en el mismo sentido en que Poseidón, Anfitrite y otras divinidades oceánicas). La misma hermosura con que llena toda la naturaleza, vierte también su encanto divino sobre el mar. La paz del mar y la navegación feliz atestiguan su divinidad. «De ti, oh diosa —dice Lucrecio (1, 4)—, huyen los vientos, de ti huyen las nubes del cielo cuando te acercas; para ti hace brotar la tierra sus flores graciosas, a ti te ríe el espejo del mar y silente reluce el espacio brillante del cielo». Así, se la llamaba la «diosa del buen viaje», «diosa de los puertos» y Poseidón compartía con ella el culto. La Forma divina de la isla de Rodas, que habría emergido de la profundidad del mar, se consideraba hija de ambos.

Siendo diosa del mar confiere su encanto al elemento, así revela su divinidad en todos los reinos de la naturaleza viviente

y, tal como sucede con todo dios auténtico, su dominio es un universo total.

Es la diosa de la naturaleza floreciente, por lo que se halla estrechamente vinculada con las Cárites, genios benéficos del crecimiento. Baila con ellas, ellas la bañan, la ungen y la visten de deliciosas ropas (*Odisea*, VIII, 324; *Ilíada*, V, 338). Tiene sus jardines sagrados. Un lugar fuera de la ciudad de Atenas, sobre el Iliso, se llamaba «Los jardines» (Κῆποι) y tenía un templo, de «Afrodita en los jardines», para el cual Alcámenes creó una célebre estatua (Pausanias, I, 19, 2). El coro de *Medea* de Eurípides (831 y ss.) canta de Afrodita que «desde el Cefiso exhala un suave céfiro sobre la tierra y siempre se entrelaza el cabello con pimpollos de rosa de fresco perfume». Un lugar en la isla de Chipre, consagrado a ella, se llamaba «Los tamariscos» (Μυρῖκαι). En esa isla, ella habría plantado el primer granado. En particular le estaba consagrado el mirto.

¡Y cuán poderosamente se revela en la vida de *animales y hombres*! «Cántame, musa —así empieza el *Himno homérico a Afrodita*—, las obras de la áurea Afrodita, que despierta en los dioses el dulce anhelo, que subyuga a los pueblos de los hombres mortales, y las aves del cielo y todas las bestias, que viven en la tierra o en el mar: todos llevan a cabo las obras de Afrodita». Y el mismo himno (69 y ss.) describe el efecto de su presencia inmediata: mientras se dirige hacia el hermoso Anquises, la siguen por el camino, meneando las colas, lobos grises, leones de ojos relucientes, osos y panteras de zarpas veloces: «con alegría les mira la diosa y les llena los corazones de dulces deseos, hasta que todos por parejas gozan del amor en las sombreadas vegas». Y cuán hermosamente canta Lucrecio, al comienzo de su poema didáctico (I, 10 y ss.) ese poder del amor: «Cuando apuntan los días primaverales y del céfiro vuelve el aliento fecundo, primero las aves del cielo, ¡oh diosa!, los corazones henchidos de tu poder, tu llegada anuncian. Las bestias feroces cruzan saltando los prados frondosos y atraviesan a nado raudos torrentes, adonde los lleves, presas de tu hechizo, te siguen: en el mar, en las sierras, en los ríos

revueltos, en el follaje donde moran las aves, y en los campos verdosos, de dulce amor les llenas el pecho; enardecidas por ti, las especies propagan».

En la *vida humana* también se la recuerda, es cierto, en los momentos del himeneo. Pero nunca podía ser diosa del matrimonio, como Hera. Ella es propiamente la opositora de la gran protectora del matrimonio. De ella llega el anhelo todopoderoso que hace olvidar al mundo entero y rompe los vínculos más venerables, que es capaz de violar la fidelidad más sagrada para pertenecer al único. Tiene sus preferidos, como Faón, a quien le obsequia su ungüento llamado «belleza» (κάλλος), convirtiéndolo así en el hombre más hermoso, objeto del deseo de todas las mujeres, porque como barquero la llevó, habiendo ella adoptado la figura de una vieja, de Lesbos al continente. De la poetisa Safo, de cuyo ardor amoroso aún nos habla en sus versos, se decía que por él se había tirado de la roca de Léucade al mar. El más famoso de esos favoritos es Paris, quien, en el certamen de belleza de las diosas, le había otorgado el premio, lo que recibió por los favores de la mujer más hermosa. Menelao, esposo legítimo de Helena, podía jactarse de ser «el preferido de Ares» (Ἀρηίφιλος). Por el amigo de Afrodita, Helena huyó enceguecida del hogar del esposo y de la hija, y encontró su propia desgracia. Homero nos hace escuchar sus amargas quejas y reproches a sí misma por haber abandonado, en fatal obcecación, al hombre noble y heroico y todo el bienestar de su matrimonio.

Así, Afrodita trae *suerte* a los hombres, siempre que no le falten al respeto, como Hipólito. Incluso, es venerada como diosa de la buena suerte. Por eso, el lance más feliz en el juego de dados lleva su nombre. El romano tradujo al griego su epíteto latino *Félix* con la palabra que expresa la merced de Afrodita: Ἐπαφρόδιτος.

Es la buena suerte sin mérito, de la cual dice Schiller en uno de sus poemas más profundos (*La felicidad*):

Selig, welchen die Götter, die gnädigen, vor der Geburt schon
Liebten, welchen als Kind Venus im Arme gewiegt...

Ihm ist, eh' er es lebte, das volle Leben gerechnet;
*Eh' er die Mühe bestand, hat er die Charis erlangt.**

Mas, para las mujeres, Afrodita es muchas veces funesta, porque las arranca de su retiro y disciplina y las hace desdichadas por entregarse apasionada y a menudo criminalmente al hombre ajeno. De esta manera, Medea se hizo criminal por su amor al hermoso forastero Jasón, y dio al final el ejemplo más horroroso del amor convertido en odio. En la *Medea* de Eurípides, el coro de las mujeres reza (632 y ss.): «¡Oh señora, nunca me envíes de tu arco de oro la flecha del deseo desenfrenado! ¡Mantenme fiel tú, Modestia, el don más hermoso de los dioses!». Otro famoso ejemplo es el amor delirante de Fedra al hijo joven y esquivo de su esposo Teseo, amor que la llevó a la muerte. «Al impulso salvaje de Cipris —leemos en el *Hipólito* de Eurípides (443 y ss.)— el hombre no puede resistir: suavemente trata a quien le cede; pero a quien le encuentre porfiado y altivo, será objeto de su dureza inimaginable». En Tebas, se veneraba a Afrodita también como *Apostrophía* (Pausanias, 9, 16, 3), sin duda porque debía apartar al hombre de la pasión pecaminosa. Así, en Roma, la *Venus Verticordia*, a quien se rendía culto por mandamiento de los libros sibilinos, debía proteger contra el deseo amoroso desaforado a niñas y mujeres, sobre todo a las Vestales (Ovidio, *fast.* 4, 133 y ss., *passim*).

AFRODITA COMO PODER CÓSMICO

La diosa del amor, que —como Dioniso, el dios del embriagado entusiasmo— puede invadir el corazón del ser humano con tenebrosa locura, se muestra también en las alturas del espíritu como la graciosa que con su belleza da perfección a las obras

* [Dichoso aquel a quien los dioses, los favorables, antes del nacimiento ya / amaron; a quien, de niño, en sus brazos Venus meció... / A él, antes que viva, está dada la plenitud de la vida; / antes de emprender el esfuerzo, ha alcanzado la Caris.] (N. del E.)

del conocimiento y de la poesía. Ya escuchamos las palabras del coro de *Medea* de Eurípides, donde se dice que desde el Cefiso exhala sobre la tierra el suave céfiro, que se entrelaza en el cabello la corona de rosas de fresca fragancia y, según refiere al final, «manda en ayuda del conocimiento (σοφία) a los dioses del amor (Ἔρωτες), compañeros de labor de toda perfección» (844 y ss.). Así Píndaro llama su creación poética «una tarea en el jardín de Afrodita y de las *Cárites*» (Pít., VI, 1), y Lucrecio le ruega al comienzo de su poema que preste a sus palabras «atractivo imperecedero» (I, 28).

En un sentido nuevo, hasta se convierte en potencia cósmica, en el Amor eterno que une todo lo separado. Ella es quien hace latir con amor los corazones humanos, es la misma que en los grandes periodos del universo reproduce una y otra vez la plena armonía y concordia (Empédocles). En un fragmento de *Las Danaides* de Esquilo (frg. 44), Afrodita misma habla de la añoranza que mueve al «sagrado cielo» a acercarse amorosamente a la tierra, y del deseo de la tierra que hace nacer hierbas y frutos de la simiente celestial: y todo ello es obra de Afrodita. Algo similar escribió Eurípides en una tragedia perdida (frg. 898). Y ella sola, la diosa del eterno milagro del amor, puede, según Lucrecio (I, 44 y ss.), otorgar la *paz* al mundo.

ÁRTEMIS Y LOS REINOS DE SU UNIVERSO

Bajo el signo de una feminidad muy diferente aparece el mundo de Ártemis. Es el de la frescura virginal y la pureza, la dulzura y la aspereza.

Esto se comprenderá mejor si comparamos a la diosa con su hermano Apolo.

Ambos se caracterizan por los predicados de *pureza* y *santidad*. Ártemis es la única de todas las divinidades celestiales a quien Homero da el epíteto de ἁγνή, que significa «puro» y «santo» al mismo tiempo. A Apolo, Esquilo y Píndaro les da el mismo predicado. Así se ha comprendido también en la An-

tigüedad el célebre nombre de Febo, que en Homero designa, no sólo en combinación con Apolo sino por sí mismo, al dios. Ambos, Apolo y Ártemis, se mantienen en misteriosa inaccesibilidad y lejanía, aunque no estén alejados en el sentido propio de la palabra, tal como se dice del Apolo Délfico que en los meses de invierno se halla en el legendario país de los hiperbóreos, el pueblo sagrado que no conoce ni la enfermedad ni la vejez. También de Ártemis se decía que a veces desaparecía en regiones lejanas.

Pero si en Apolo el alejamiento significa al mismo tiempo libertad espiritual y distancia, Ártemis se nos presenta con una libertad de otra índole, es decir, la femenina: la libertad de la naturaleza con su resplandor y su salvajismo, con su pureza inocente y su inquietante misterio.

Su dominio es el despoblado eternamente lejano. Siendo inaccesible, es virgen. Si a pesar de ello se preocupa maternalmente por todos los recién nacidos de animales y hombres, se debe a la genuina maternalidad de la niña, que no contradice a su esquivez. Así, desde Homero, se le llama siempre «virgen», «doncella». Ante ella fracasa el poder de Afrodita, dice el *Himno homérico a Afrodita* (17), «su placer es el arco y la lira, los corros y el grito de lejana resonancia». Así corre, danzando y cazando, por montañas, praderas y selvas, con sus compañeras, las Ninfas. Igualmente le place el reflejo de las aguas claras, y hace brotar las fuentes termales. Sobre las nunca holladas vegas floridas se extiende su divino esplendor; allí el piadoso recoge para ella un ramillete de flores, en la vega intocada, donde el pastor no se atreve a apacentar el rebaño, donde nunca irrumpió el hierro filoso, por donde sólo pasa la abeja en su vuelo primaveral: «aquí reina la Castidad (Αἰδως) vertiendo el rocío del elemento puro». En el dibujo de un vaso, ella misma se llama *Aidós*.

Está estrechamente vinculada con todo lo que vive en la libre naturaleza: animales, flores y árboles. Ella es la «señora de los animales salvajes» (*Ilíada*, XXI, 470). El que no sólo los cuide como una madre, sino que, como alegre arquera y

corredora, los persiga, concuerda perfectamente con el genio de la naturaleza. El arte del siglo VI a.C. la muestra levantando en cada mano un león, como si fueran gatos, o asiendo por la garganta con una mano a una pantera y con la otra a un ciervo. En el *Agamenón* de Esquilo (133 y ss.) se cuenta que unas águilas habían matado y destripado a una liebre preñada; y la sagrada Ártemis se lamentaba del desgraciado animal, «ella, cuya gracia amorosa siempre está cerca de los vástagos desamparados de feroces leones y de las crías mamantonas de todos los animales del campo». El león y el oso son sus favoritos. Su compañera, más aún, su fiel retrato, Calisto, se convirtió en osa y como tal fue trasladada al cielo. «Cazadora de ciervos» la llama el *Himno homérico* y en las artes plásticas el ciervo es su acompañante continuo. Se conoce el papel que desempeña la cierva en la leyenda de Ifigenia, emparentada con Ártemis. Mucho más podría decirse sobre su relación con el ciervo y otros animales.

Muchos de sus viejos epítetos señalan la arquería y la caza. Enseña al cazador, le da suerte en la cacería. Hablando de un tirador, dice Homero (*Ilíada*, v. 51) que «Ártemis misma le enseñó a cazar todas las bestias que el bosque de la montaña sustenta».

En el misterioso y encantador fulgor de la noche, cuando brilla la Luna, ella está cazando y blande «la antorcha con que corre impetuosamente por las montañas de Licia» (Sófocles, *Ed. Col.*, 206). La «diosa que vaga por la noche», la «cazadora de ciervos con antorchas en ambas manos» muchas veces se denomina la «portadora de luz» (Φωσφόρος).

No cabe duda de que en tiempos remotos se la veía en la Luna, así como posteriormente se la veneraba por doquier como diosa lunar (así como la Diana romana, es decir «la divina», que incuestionablemente deriva de ella). De modo que la nocturna portadora de antorchas se llama también «la que enseña el camino». Y en las leyendas fundacionales muestra a los colonos el camino hacia el lugar donde deben construir la nueva ciudad. Delante de los fundadores de la ciudad laconia de

Beas corría una liebre que desapareció en un árbol, y se veneraba a la diosa como «salvadora» (Pausanias, 3, 22, 12).

No debemos olvidar hasta qué punto también lo *salvaje* pertenece a su naturaleza. Exigía sacrificios humanos. Ifigenia había de ser inmolada en su honor, como la más hermosa que había nacido en el año (Eur., *If. Táur.*, 21). En un suburbio de Atenas se levantaba el templo de la *Artemis Aristobule*, en el lugar donde se arrojaban los cadáveres de los ejecutados. Sin duda, los griegos escuchaban en su nombre la palabra «verdugo». Asimismo se revelaba en las batallas y se presentaba como guerrera. Los espartanos ofrecían sacrificios a *Artemis Agrótera* en el campo de batalla. En Atenas se la honraba con grandes y regulares sacrificios estatales por la victoria de Maratón, y su templo se levantaba en el suburbio de Agras a orillas del Iliso, donde había cazado por primera vez (Pausanias, 1, 19, 6).

También ataca con poder horripilante las habitaciones humanas. Ciertamente, aun como portadora de la muerte puede ser encantadora. Con sus «suaves» flechas extingue sin dolor la vida de los heridos, que conservan la sonrisa de la vida en los labios (*Odisea*, v, 124, *passim*). Tal como Apolo sorprende con una muerte repentina a los hombres, Ártemis lo hace con las mujeres.

La diosa del desierto y el mundo primitivo aparece también como un terrible flagelo para el sexo femenino. Igual que, según las creencias de otros pueblos, muchos espíritus, que vienen del desierto, invaden horrorosamente el aposento de las mujeres, así Ártemis les trae la amargura y el peligro de su hora más difícil: «Zeus la hizo leona para las mujeres y le dijo que matara a cuantas quisiera». (*Ilíada*, xxi, 483). Es ella quien manda la fiebre puerperal, aunque también se la puede evocar como «auxiliadora en los dolores de parto». En el himno de Calímaco dice de sí misma (20 y ss.): «Viviré en las montañas, mas con la gente de la ciudad sólo me mezclo cuando las mujeres atormentadas por el agudo dolor del parto piden mi ayuda». Así, como *Ártemis Ilitia*, se la equipara con la diosa auxiliadora del parto. «Que Ártemis, la de las flechas de largo vuelo,

mire benévola el parto de las mujeres», ruega el coro en las *Suplicantes* de Esquilo (676). Un epigrama helenístico (*Antol. Pal.*, 6, 21) le agradece el parto feliz: «que sin el arco, señora, te acercaste a la parturienta y tendiste sobre ella suavemente las manos». Por eso la llaman «la señora de las mujeres», y las mujeres atenienses juran invocando a la «*señora* Ártemis» (Sófocles, *El.*, 626, *passim*). En Braurón, Ática, las doncellas se consagraban a su servicio. En varios cultos, las muchachas ofrecían danzas en su honor.

También en el cuidado de la juventud adolescente se parece a su hermano Apolo. Se halla en una relación particular con aquellos que entran en la pubertad. Un ejemplo es la dura prueba que, en el culto de *Ártemis Ortia*, tenían que rendir los muchachos espartanos; así se muestra al mismo tiempo a la diosa de las regiones agrestes en su rudeza más aterradora.

Por más que se la incluya en la vida humana, siempre sigue siendo la reina deambulante de la soledad, la hechicera y salvaje, la inaccesible y eternamente pura.

De nuevo es todo un universo con la unidad de su riqueza inagotable lo que se nos enfrenta como Forma divina viviente: el universo de lo elemental, lo vegetal, animal y humano, con toda su luz y oscuridad, lleno de un solo espíritu divino, el espíritu de la frescura y claridad virginales, que como eterna naturaleza primordial puede llamarse puro y sagrado, ora nos encante con su gracia y bondad, ora nos aterre con sus peligros.

APOLO: SU VOLUNTAD IMPERIOSA DE COMPRENSIÓN, MEDIDA Y ORDEN

La contraparte masculina de Ártemis es Apolo. La epopeya jónica siempre ha reconocido a los dos hermanos, hijos de Leto y Zeus. Incluso en su carácter son verdaderos gemelos. En Apolo el alejamiento y la lejanía, la claridad y la pureza, tienen un significado tan decididamente masculino como femenino en Ártemis.

La ciencia moderna ve en él un dios venido de Oriente; aunque sin duda originariamente ha pertenecido a los dioses de la cultura prehelénica, su figura no lleva rasgo oriental alguno. De ninguna manera puede alegarse en defensa de esta opinión el número siete que le era sagrado (¡léase el artículo «Hebdomas» de Franz Boll la *Realenzyklopädie*!). También la afirmación de que en Homero todavía aparezca como un dios «asiático» y como poder lúgubre y mortífero se funda en una serie de malas interpretaciones. Si preguntamos qué ha sido Apolo en el círculo cultural prehelénico, que por cierto abarcaba también el Asia menor, la respuesta sólo puede ser ésta: *dios solar*. Este significado, reconocido en épocas postclásicas y más tardías, fue declarado con asombrosa ligereza como una innovación de siglos posteriores, porque se había desvanecido un tanto bajo la influencia de la epopeya homérica, como si el carácter de un dios de la jerarquía de Apolo hubiese sido tan indefinido y amorfo que pudiera convertirse precisamente en su contrario. Si resumimos los rasgos fundamentales de su naturaleza, establecida en tiempos históricos, salta a la vista que todos ellos convergen en la conocida imagen de los antiguos dioses solares. ¿Y no dio Orfeo el nombre de Apolo a Helio, a quien veneraba como el más grande de los dioses (cfr. Esquilo, *Bassarai*)? En la religión olímpica se reveló de una manera nueva, dado que todos sus epítetos antiguos adoptaron un sentido más espiritual. Apolo sigue siendo el dios del alba, de los principios de mes y del número siete que regula las revoluciones lunares, pero en el Sol, de pronto, no aparece ya. Y, sobre todo, no exige para sí la autocracia de un dios solar. Zeus está por encima de él, y su mayor gloria, la profecía, no es su sabiduría propia, sino que, tal como él mismo lo admite, le ha sido dada por el Padre Celestial.

Sin embargo, el estado de hijo no significa de ninguna manera un empequeñecimiento. Él es y se llama «señor» (ἄναξ). Allí donde aparezca, muestra su superioridad y grandeza, a menudo con un aspecto realmente grandioso. «El más poderoso de los dioses» le llama el caballo parlante de Aquiles (*Ilíada*,

XIX, 413). Aun el contrincante más poderoso y soberbio siente, al enfrentarse con él, la caducidad de todos los seres terrestres ante el rostro de la Divinidad. Su alteza poderosa y a un tiempo espiritual ha sido representada en la forma más grandiosa y verídica por el artista del templo de Zeus de Olimpia. En medio del tumulto más irrefrenable aparece de repente el dios, y su brazo extendido impone silencio. No es posible expresar de manera más emocionante la aparición de lo divino con su luminosa claridad y su omnisciente mirada.

Para Homero, nuestro testigo más antiguo, su imagen es tan fija como la veía la época clásica. Atribuir su carácter de protector de la pureza y maestro de las catarsis rituales a la creencia de siglos posteriores, sólo porque esas cualidades no aparecen en la obra de Homero, constituye un craso error. Homero suele pasar por alto soberbiamente tales cosas. Si comprendemos la pureza en el sentido profundo y amplio que tiene en relación con Apolo, no cabe duda de que pertenece a su carácter primitivo; más aún, señala ese carácter de una manera más trascendente que ningún otro concepto.

Su severa claridad, su espíritu superior, su imperiosa voluntad de comprensión, medida y orden, en fin, todo aquello que hoy llamamos «apolíneo», ya irradia, si queremos verlo, de la figura homérica.

«Desmedido e irreflexivo tendría que llamarme —responde a Poseidón, que le desafía a luchar con él (*Ilíada*, XXI, 461 y ss.)— si peleara contigo por causa de los seres humanos, de la pobre ralea que brota y se marchita como las hojas de los árboles».

¿No es ése el dios de Píndaro, el noble abogado de la comprensión, del autoconocimiento, de la medida y del orden significativo? «El sueño de una sombra» es el hombre, dice Píndaro (*Pít.*, VIII, 95). Y tal como, dirigiéndose a Hierón, exclama la célebre sentencia: «Llega a ser quien eres» (*Pít.*, II, 72), así Apolo saluda al visitante de su templo de Delfos con su «Conócete a ti mismo». Esto significa: conoce lo que es el hombre, ten presente los límites de la humanidad y los tuyos

propios (Platón, *Cármides*, 164 D; cfr. también Esquilo, *Prom.*, 339). De la misma manera escuchamos varias veces, en Homero, su poderosa voz. En el último canto de la *Ilíada* es él quien, con el patetismo de la razón limitadora y del espíritu noble, levanta su voz acusadora contra la crueldad con que Aquiles maltrata el cadáver de Héctor.

Le reprocha su atrocidad y dureza de corazón: le faltan el respeto ante las eternas leyes de la naturaleza y la mesura que incluso al noble le corresponde después de una pérdida dolorosa. «Pese a su grandeza de héroe lo amenaza nuestra venganza, porque su furia macula la callada tierra» (*Ilíada*, XXIV, 40 y ss.).

APOLO: EL PURIFICADOR

Como dios de la lejanía —y esto significa no sólo del alejamiento espacial, sino de la distancia distinguida, del rechazo de todo lo que se le acerque demasiado—, es el más espiritual de todos, en cuyo nombre Empédocles pudo decir de la Divinidad en general que era «sagrado espíritu que atraviesa con veloces pensamientos el cosmos entero» (frg. 134, Diels, *Vorsokratiker*). En el poeta-filósofo Skythinos (frg. 1, Diels) se nos presenta la grandiosa imagen de Apolo, que con el son de su lira mantiene al universo en armonioso movimiento, y el plectro con que toca el instrumento es la luz del sol.

A esa espiritualidad pertenecen la música apolínea, el conocimiento de lo justo y del porvenir, la instauración de órdenes superiores, así como la *pureza* y la enseñanza acerca de la pureza.

Resultaba ajeno a Homero esperar de Apolo las purificaciones y expiaciones que en el culto apolíneo de la época posthomérica desempeñaron un papel tan importante. Y, sin embargo, Apolo era desde un principio el dios curador por excelencia; según la representación antigua, el purificador es el sanador, el sanador es el purificador. El que a nosotros nos sea difícil relacionar los ritos de purificación con un dios a quien

ha de considerarse magnitud espiritual se debe a nuestra mentalidad materialista, que ingenuamente imputamos a todas las ceremonias rituales de los pueblos antiguos. Ellos vivían con un saber que Goethe, en su explicación al artículo aforístico *La naturaleza* (1818), expresa así: «La materia no puede existir ni obrar sin el espíritu, ni el espíritu sin la materia».

Apolo purifica al culpable manchado por la sangre horrible de su víctima, y así lo libera de la maldición recaída sobre él. El moderno ilustrado, superficial, sólo piensa en una contaminación material, así como imagina meramente una terapia material en la ceremonia de purificación. Pero la sangre «clama al cielo», como dice la Biblia. El pensamiento primordial, aún no teórico, desconoce la corporeidad que sea sólo materia. La sangre derramada llama a los espíritus de la maldición (Erinias), quienes no sólo acechan la existencia exterior del malhechor, sino que imponen un anatema más terrible aún a su vida íntima. Y así también los medios físicos de purificación tienen su significado misterioso.

No sólo el crimen de sangre pone al hombre en relación aterradora con el reino de la oscuridad y de lo demoníaco; también en casos de defunción en una familia, la cercanía de la muerte exige liberación y expiación que desprendan la vida de su ligazón con la muerte y la devuelvan a sí misma. Para todo ello, la sabiduría del dios purificador y sanador conoce las soluciones acertadas. Reconoce la realidad lúgubre del reino demoníaco, pero sabe indicar la manera de liberarse de su poderío. Él mismo tuvo que purificarse una vez, según cuenta la leyenda, de la sangre del dragón délfico.

Pero revela además una especie superior de purificación, lo que lo señala, sin lugar a dudas, como poder espiritual. Clarificando su ser íntimo, el hombre se protegerá de los peligros evitables. Y el dios erige un ideal de actitud externa e interna que, aun haciendo caso omiso de las consecuencias, puede considerarse pureza en un sentido superior.

Así, según hemos visto, saluda al visitante de su templo de Delfos, no con el común «Alégrate» (χαῖρε), sino con el se-

reno: «Conócete a ti mismo». Este lema y otros similares los habrían donado a Delfos como tributo de su espíritu los Siete Sabios, elegidos por Apolo mismo, según cuenta una leyenda de profundo significado. La sabiduría vital de esos hombres, cuya superior libertad no ha tenido igual en el mundo, corresponde íntegramente al carácter del dios délfico. No son pocas las respuestas que conocemos, dadas por su oráculo, a preguntas tan generales de la existencia, tales como: quién sería el más feliz, el más agradable a Dios, etcétera, y en cada ocasión se avergüenza al presumido interrogador con una réplica imprevisible, que se burla de toda la vanidad humana. El ejemplo más célebre y memorable es la pregunta de quién era el más sabio, contestada con el nombre de Sócrates. Él mismo interpretaba el oráculo en el sentido de que tendría que sacrificar su vida, tal como lo hizo, a la búsqueda del conocimiento, del examen de sí mismo y de sus congéneres. Éste era el servicio divino que no debía abandonar por ningún poder terrestre, aunque le amenazara de muerte (cfr. Platón, *Apol.*, 21 y ss.; *Fedón*, 85 B, donde Sócrates se llama a sí mismo consagrado a Dios y compañero de los cisnes que sirven a Apolo).

El testimonio indudablemente auténtico del gran pensador nos hace ver en su verdadera luz la figura de Apolo. Más aún: la enorme diferencia entre la religiosidad griega y la moderna se nos hace visible de un solo golpe. El filósofo puede concebir su búsqueda rigurosa de la verdad como el encargo sagrado de la divinidad; tal como toda experiencia genuina, en cualquier reino de la realidad, nos la abre la Divinidad y nos lleva a ella.

APOLO: INSTAURADOR DE ÓRDENES

Ahora se comprenderá que el mismo espíritu divino instituye también los órdenes que dan su divina forma a la convivencia de los seres humanos.

En su autoridad fundan los Estados sus instituciones legales, es él quien indica el camino a los colonos emigrantes,

es el patrono de la gente joven que entra en la adolescencia, el conductor de la edad viril, el dirigente de los ejercicios físicos del hombre noble. El muchacho que se convierte en hombre perfuma para él su cabellera. Es el señor de las escuelas y los gimnasios. De ahí que Píndaro (*Pítica* 1ª, 40) le ruegue durante la fundación de una ciudad que ésta sea poblada por hombres notables. Ya en Homero leemos que fue su merced la que hizo de Telémaco un muchacho tan viril (*Odisea*, XIX, 12 y ss.).

A su conocimiento de lo correcto y lo verdadero también corresponde su visión profunda de lo oculto y lo futuro. Apolo es el gran profeta del que han recibido sus dones todos los videntes, sibilas o como queramos llamarlos. Delfos era su oráculo preferido, pero, aparte de éste, había otros, no menos orgullosos por la presencia del dios.

«El son de la lira amaré y el arco curvado y anunciaré a los hombres la decisión certera de Zeus» —con estas palabras del *Himno homérico* sale a la luz el dios recién nacido. La música, sin embargo, no es una más entre las innumerables perfecciones de Apolo. Su espíritu se une con el resto y es la base de todas. Mientras que otros dioses sienten gozo con la música, la naturaleza misma de Apolo parece ser musical.

En la mesa de los dioses, él toca la lira para el canto de las Musas (*Ilíada*, I, 603 y ss.), con las que siempre ha estado unido. A él y a las Musas dedican sus artes los rapsodas. «De las Musas y de Apolo, el que acierta de lejos, surgen todos los cantores y tañedores de lira» (Hesíodo, *Teogonía*, 94). «Febo Apolo toca la lira para los dioses, de forma bella y a compás mesurado, y un resplandor lo rodea con los reflejos de los pies en movimiento y los delicados atavíos», según califica el *Himno homérico* la entrada de Apolo Pítico en el Olimpo, donde todos los dioses fueron poseídos por la embriaguez de la música. La música de Apolo es la voz viva del mundo que Zeus ha reformado. Los amigos de los sublimes pensamientos de Zeus la escuchan atentos y fascinados, mientras que suena ajena y contrariada para los seres terribles y sin medida: así comienza, majestuosamente, la primera oda pítica de Píndaro. A través de su música, Apo-

lo se convierte en el primer y más importante educador de los hombres, según ha explicado ya Platón (*Las leyes*, 653).

Pese a todo, para comprender correctamente en qué medida la música se corresponde con el dios del conocimiento, ha de saberse qué es en verdad la música apolínea.

ORIGEN Y SENTIDO DE LA MÚSICA APOLÍNEA

«Amaré el arco y la lira», afirma el dios recién nacido en el *Himno homérico*.

¿Qué significa que el atributo más célebre de Apolo sea, junto a la lira, el arco?

Quien recurre al tiro con arco en la guerra le agradece su destreza y le ruega antes del disparo. Innumerables epítetos le califican de poderoso con la flecha. Al comienzo de la *Ilíada* lanza en el campamento griego, como castigo por el comportamiento indecoroso de su sacerdote, la flecha funesta que diezma a hombres y ganado.

Pero también lanza flechas «suaves», que sumergen a quien alcanzan, de repente y sin dolor, en el sueño de la muerte, como ya se ha tratado anteriormente.

El arco es un símbolo de la distancia.

¿No habrá entre él y la lira algún tipo de parentesco misterioso?

Ciertamente. No se limita tan sólo a la forma externa, la misma por la que Heráclito los convirtió en emblemas de la unidad que existe en la lucha de contrarios. Ambos se tensan con vísceras de animal. Y con agrado se emplea la misma palabra (ψάλλειν) cuando se dispara el arco y cuando se toman las cuerdas de la lira. El arco mismo suena. «Vibró el arco y fuertemente sonó la cuerda» leemos en la *Ilíada* (IV, 125) con referencia al tiro de Pándaro. «De sonido grave» llama Píndaro (*Istm.*, VI, 34 y ss.) a la cuerda de Heracles arquero.

Cuando Ulises, según cuenta la *Odisea* (XXI, 410 y ss.), tras las infructuosas tentativas de los pretendientes, hubo armado

el enorme arco, «igual que un maestro de la lira y del canto tiende la cuerda con la clavija», probó la cuerda con el dedo y ésta «resonó como el canto de la alondra».

La etnología conoce el «arco de música». Tal vez el futuro nos enseñará que el arco y los instrumentos de cuerda tienen realmente un mismo origen. De todos modos, sabemos que en épocas antiguas el arco se utilizaba también para producir tonos musicales. Plutarco (*Demetr.*, 19) dice de los escitas que en sus festines solían hacer música con las cuerdas de sus arcos. Lo mismo hacían, según Firdusi, los antiguos persas cuando salían a batallar.

Lo más significativo es, sin embargo, que el griego mismo sentía una afinidad esencial entre el tiro de arco y el tañido de la lira. Ambos mandan un proyectil hacia la meta, uno la certera flecha, la otra la canción lograda. Píndaro ve en el cantor auténtico un tirador, cuya canción es una flecha que no yerra el blanco. A Pythó, objeto de su canto, hace volar la «dulce flecha» (*Olimp.*, IX, 11). «¡Ea, corazón —canta—, dirige la flecha al blanco! ¿A quién heriremos con flechas gloriosas de amable intención?» (*Olimp.*, II, 58).

Cuando el griego, como tantas veces sucede, ve el reconocimiento de lo acertado en la imagen de un certero flechazo, comprendemos sin más la comparación. Nosotros mismos llamamos «certero» todo lo convincente. Pero nos causa extrañeza comparar la música y el canto con el arte de acertar al blanco. Sin embargo, esa metáfora pone de relieve precisamente la esencia de la *música apolínea*.

La canción del más lúcido de los dioses no se eleva como un sueño del alma extasiada, sino que vuela en línea recta hacia su meta claramente percibida, y que acierte es signo de su divinidad. Es un conocimiento divino lo que suena en la música de Apolo. En todo ve la Forma y acierto en ella. Lo caótico tiene que adoptar forma, lo turbulento someterse a la regularidad del compás, lo discrepante unirse en la armonía. Esa música es la gran educadora, origen y símbolo de todo orden en el mundo y en la vida humana. Apolo músico es el mismo

que el fundador de los órdenes, el mismo que el conocedor de lo justo, lo necesario y lo venidero. Así todavía Hölderlin, lamentando la desaparición del oráculo délfico, puede exclamar en *Pan y vino*:

Wo, wo leuchten sie denn, die fernhintreffenden Sprüche?
*Delphi schlummert und, wo tönt das große Geschick?**

EL ESPÍRITU APOLÍNEO

Lo *dionisiaco* desea la embriaguez, es decir la cercanía; lo *apolíneo* busca la claridad y la forma, es decir, la distancia, la actitud de quien busca el conocimiento. El ojo solar de Apolo rechaza lo muy cercano, el confuso enredarse con las cosas, así como la embriaguez mística y su ensueño extático. No quiere lo que sentimentalmente llamamos el «alma», sino el *espíritu*, eso significa: libertad, distancia distinguida, amplitud de visión. Es el espíritu al que habla el Ser del universo, donde todas las cosas y seres se reflejan como Formas.

Con eso, Apolo no sólo se opone a la exaltación dionisiaca, sino a toda acentuación de la existencia humana como tal, aunque sea en forma de una negación del mundo. Igual que el Buda, también Cristo fue representado en un principio a imagen de Apolo. Pero el ser de éste no sólo carece de parecido alguno con aquéllos, sino que niega rotundamente lo que ellos anuncian.

Tal como él mismo nunca destaca su propia persona —ninguno de sus oráculos empieza con la patética autopresentación, tan característica de los dioses orientales, de «yo soy...»; en Delfos, donde durante tantos siglos, ricos y pobres de todo el mundo preguntaban qué hacer, nunca exigió para sí mismo, como ya lo dijimos, alabanzas y honores—, tampoco quiere saber nada del eterno valor del individuo humano y del alma

* [¿Dónde, pues, dónde relucen los fallos certeros de lejano alcance? / Delfos dormita y ¿dónde resuena el gran arte?] (N. del E.)

individual. El sentido de sus revelaciones es que no hacen recordar al hombre la dignidad de su propio ser ni la interioridad profunda de su alma individual, sino aquello que se halla por encima de la persona, lo inmutable, las Formas eternas. Hay un abismo entre lo eterno y los fenómenos terrenales, a los cuales pertenece también el hombre en cuanto individuo. El individuo no entra en el reino de lo infinito. Lo que Píndaro, en el espíritu de Apolo, inculca a sus oyentes, no es la doctrina mística de un más allá bienaventurado o desdichado, sino lo que distingue a los dioses de los hombres. Ciertamente ambos tienen la misma Madre primordial, pero fugaz y fútil es el hombre, y sólo los dioses perduran (*Nem.*, VI, 1 y ss.). El sueño de una sombra, esto es el hombre; pero cuando incide sobre él un rayo del cielo, entonces resplandece en su luz y la vida está llena de gracia (*Pít.*, VIII, 95 y ss.). La corona de la vida es la memoria de sus virtudes. No la persona, sino lo que es más, el espíritu de las perfecciones y creaciones vence a la muerte, y eternamente joven flota, llevado por el canto, de generación en generación.

EL UNIVERSO UNITARIO DE APOLO

Todo lo que puede decirse del «señor de las flechas certeras de largo vuelo» y del «Musageta», del iluminador y santificador, del fundador y ordenador, se reúne en ese único fondo de su ser que puede denominarse, tal como lo insinuamos anteriormente, «pureza» en el sentido más sublime. Pero, visto de una manera más profunda todavía, ese fondo del ser aparece como *música*: la música primordial en la que se originan la palabra y el conocimiento. Porque en el fondo de todas las cosas se hallan el ritmo y la música, tal como Hölderlin lo ha expresado tan hermosamente en sus palabras, enteramente apolíneas, anotadas por Bettina von Arnim: «Todo es ritmo, todo el destino del hombre es un ritmo celestial, como lo es toda obra de arte, todo se eleva de los labios poéticos del dios y,

cuando el espíritu del hombre se somete a ello, surgen los destinos luminosos en que se muestra el genio, y la poesía es una lucha por la verdad... Y de esta suerte el dios utiliza al poeta como a una flecha, para disparar del arco su ritmo...».

De modo que también Apolo es un *universo total*. En todas las esferas y grados de lo existente se revela su espíritu: desde el reino vegetal, donde el laurel, con su llama que se eleva al cielo, da el testimonio más elocuente de él, hasta el reino animal, donde el lobo, animal vigilante de la selva, le está consagrado, más aún, es una de sus formas de aparición, y hasta el ser humano, que debería ser su fiel imagen. Ya hemos visto que los espíritus más iluminados han expresado que el cosmos entero pregona su magnificencia.

EL ERROR DEL HISTORICISMO DEL SIGLO XIX

El propósito de este breve libro no es tratar a todas las divinidades griegas con el detallismo empleado hasta aquí, porque no desea discutir cada fenómeno singular de la religión griega, sino despertar la comprensión de su espíritu. Hasta ahora éste ha sido representado casi exclusivamente en el sentido del historicismo del siglo XIX, como si lo único que importara fuese determinar científicamente sus cambios en el tiempo, sin preguntar qué es aquello que en el transcurso de los siglos ha sabido presentarse en formas siempre renovadas. A consecuencia de ello, y en beneficio de la investigación histórica, todo se reduce a que una divinidad, en un principio, no habría sido otra cosa que un «poder» vacío o bien extremadamente primitivo y concebido de modo no espiritual, poder que sólo con el transcurso de los tiempos habría adquirido paulatinamente rasgos característicos y significativos, de una manera casual, por decirlo así, sin ninguna necesidad interior inherente a su esencia. De modo que no se habría revelado desde un comienzo como Forma viviente, sino que sólo posteriormente habría llegado a ser Forma. Esa ciencia histórica, entregada a la mo-

dalidad más popular de darwinismo, no se preocupa para nada de la esencia de la religión, tampoco toma en cuenta los efectos reales que surgen de ella. Si fuese de otra manera, debería haber empezado admirándose de que las «representaciones» religiosas —por llamarlas así— hayan podido producir la solemne grandiosidad de los cultos. Huelga decir que ésta no es producto de las épocas históricas. Debió de haber, ya en tiempos remotos, de los cuales nos falta toda documentación histórica, algo que hubiera exaltado a los hombres induciéndolos a celebrar actos y cantar himnos de toda índole. Quien considere posible que eso podría haber sido una ilusión huera o una especulación infantil, pertenece a los soñadores que hacen surgir algo de la nada. Sólo si lo Divino se ha revelado como *Forma* viviente son comprensibles todas esas elevaciones del ser humano, su grandiosa salida de la cotidianidad para entrar en la majestad del lenguaje, el moverse y el obrar separados.

Y es esa Forma revelada la que ha dado su carácter a toda vida y acción religiosa. Es notable, por cierto, que en el transcurso de los tiempos haya mostrado rasgos nuevos, pero esto revela tan sólo la riqueza y profundidad de su esencia, la que a través de todos esos rasgos se ha hecho conocer como una y única.

La preocupación propia del presente libro es acercar a la comprensión la Forma de lo Divino, tal como se les reveló a los griegos, y con ello hacer salir a la luz el espíritu de la religión griega.

Que el dios griego, sean cuales fueren su aparición y su nombre, nunca sea tan sólo el fondo venerable de un fenómeno único de la naturaleza o de la existencia, sino que siempre, como dios auténtico, tenga en sus manos el Ser de un universo total y abra, en el milagro de su presencia, las honduras, amplitudes y alturas de ese Ser: eso es lo que tratamos de dilucidar en lo que antecede.

¿De dónde habría llegado ese saber incomparable —no de misterios sobrenaturales sino de la realidad palpable—, ese asombroso saber del mundo y de la existencia que hace aparecer renovadas una y otra vez en el transcurso de los milenios

las obras de los griegos, si no de manos de aquellos dioses que no son amos y legisladores, sino que revelan en su Forma toda la inmensidad de lo real como una única y adorable idea de la Divinidad?

ATENEA: LA DIVINA CLARIDAD DE LA ACCIÓN REFLEXIVA

Lo que hemos mostrado en las figuras individuales, tratadas con mayor o menor detalle, también podríamos mostrarlo en todas las demás, y así experimentaríamos, en la variedad más maravillosa, la profundidad divina del mundo, y reconoceríamos una y otra vez lo que es un dios griego y su revelación.

Así podríamos presentar como figura la divinidad de Atenea.

Se la ha llamado «virgen del escudo», «virgen de las batallas» comparándola con las Valkirias, porque socorre a los héroes, dirige batallas y se representa en armas; más aún, en actitud de ataque. Tanto es así que, según el célebre mito, nació armada de la frente de su padre Zeus. Pero ni las estatuas micénicas de una diosa armada cubierta casi enteramente por su escudo —si realmente representan a Atenea—, ni las imágenes guerreras posteriores pueden demostrar que, en un principio, no haya sido algo más que una deidad guerrera armada de escudo. Al contrario, los testimonios más antiguos enseñan que era enemiga jurada de los espíritus salvajes, cuyo ser íntegro se agota en el placer que les causa el tumulto de la batalla. Sólo la lucha significativa y metódica es cosa suya. Así, el mito de su nacimiento de la cabeza de Zeus (Hesíodo, *Teog.*, 886 y ss.) cuenta que la diosa Metis (es decir «inteligencia» y «consejo»), «que sabía más que todos los dioses y hombres», en realidad habría sido su madre pero, antes de poder dar a luz, Zeus la habría recibido en su propio cuerpo. También sabemos que la ciudad de Atenas, que lleva el nombre de la diosa, veneraba en el antiguo templo de la Acrópolis una imagen tallada

en madera que no correspondía al tipo de la diosa que arroja la lanza (*Palládion*).

Su padre, de cuya cabeza surgió, es el único de los dioses que se llama «maestro del sentido» o «del consejo» (μητίετα, μητιόεις). Esa inteligencia, μῆτις, que también dio el nombre a su misteriosa madre (Μῆτις), designa en la *Ilíada* y la *Odisea* su carácter. Tal como Ulises, su favorito especial, en ambas epopeyas se llama «el ingenioso» (πολύμητις), así también es llamada ella en el hermoso *Himno homérico* (28, 2), y ya en el principio del himno, incluso antes de ensalzar sus cualidades bélicas. En la *Odisea* (XIII, 297) ella misma dice a Ulises qué es aquello que destaca a ambos y los une tan firmemente: «Tú eres muy superior a todos los hombres en el consejo y en el discurso y a mí me dan entre todos los dioses el galardón de la mente clara (μῆτις) y de la inteligencia». La palabra griega μῆτις, que reaparece de continuo, no significa lo que nosotros llamamos espíritu y pensamiento, sino la comprensión e ideación *prácticas*, que también en la vida de aquel que quiere luchar y vencer son más valiosas que la fuerza y destreza físicas. Con su siempre dispuesta inventiva ayuda a los héroes, construye con Jasón y con Dánao la primera gran embarcación, con Epeyo el famoso caballo de madera, ayuda a Belerofonte a someter a Pegaso, está estrechamente vinculada con el metalario Hefesto y es patrona de las artesanías, no sólo masculinas, sino también femeninas.

Cuánto le repugna lo salvaje e inhumano lo muestra el fin de Tideo, padre de Diómedes. A aquel famoso héroe le tenía tanto afecto que, cuando estaba herido de muerte, quería brindarle la pócima de la inmortalidad. En ese momento vio cómo le abría el cráneo al adversario derrotado para, enloquecido de furia, devorarle el cerebro. Horrorizada, se dio la vuelta la diosa y abandonó ante la muerte ordinaria al protegido, a quien había querido dar el obsequio más grande. Esa actitud es tanto más notable, cuanto que las sociedades heroicas de otros pueblos no se sentían chocadas por semejantes brutalidades (cfr., por ejemplo, Thurneysen, *Sagen aus dem alten Irland*, 1901, p. 68 y ss.). El hecho de que haya podido afirmarse que la Atenea

homérica aún no conocía semejante consideración de lo «moral» prueba con cuánta superficialidad se mira a las figuras homéricas, solamente para poder construir un «desarrollo» histórico de lo más bruto a lo más noble.

Lo que Atenea le muestra al hombre y lo que le inspira son la audacia, la voluntad de vencer y la intrepidez. Pero todo esto no sería nada sin la prudencia y la claridad luminosa. Sólo de ellas nace la acción genuina. Atenea es el brillo del momento claro, lleno de fuerza, con el que ha de unirse, como en un vuelo, la realización. Por eso se distingue de Apolo, el dios de la lejanía y por ende el de la pureza y el conocimiento. Ella es la diosa de la cercanía.

En esto se parece a Hermes. Ella también es conductora de sus favoritos. No obstante en Hermes reconocemos la presencia y dirección divinas, como la muerte portentosa del repentino logro, encuentro y apresamiento y del goce irresponsable. Atenea, en cambio, es la presencia y dirección divinas como iluminación y consejo para la victoriosa aprehensión y consumación. Con Hermes tienen afinidad lo misterioso, lo ambiguo, lo fantasmal. Atenea, por el contrario, está envuelta en la luz del día. Toda ensoñación, toda añoranza y todo lo anhelante le son ajenos. Es virgen y en Atenas lleva nombre de tal (*Pártenos*). Pero no lo es en el mismo sentido que Ártemis, la doncella áspera, esquiva, la que se niega con brusquedad. Está en su naturaleza relacionarse con los hombres, pensar siempre en ellos, estar siempre en su derredor. Su simpatía y afecto se parecen a la amistad que siente el hombre por el hombre. Es mujer y sin embargo es como si fuera varón.

Muchas veces se ha preguntado qué significa que la divinidad de la acción, de la lucha y de la victoria sea mujer, y extrañas respuestas se han dado a esta pregunta.

La perfección de la presencia viviente, la acción clara y victoriosa, cuando no está al servicio de alguna idea lejana e infinita sino que se vuelca a dominar el momento, son las cualidades en el hombre que siempre han atraído a la mujer, para las cuales ella le inspira, y cuyo sublime placer el hombre puede

aprender de la mujer. La claridad divina de la acción reflexiva, la disposición, éstos son, por paradójico que parezca, los dones que la mujer otorga al hombre, que por su propia naturaleza es ajeno al momento y busca lo infinito. Ni la sabiduría, el ensueño, la entrega o el gozo están en la voluntad de Atenea. La realización, la presencia inmediata, el «¡aquí lo hago!», esto es ella. Que más tarde también haya sido venerada como protectora de la medicina, de la agricultura, e incluso del matrimonio y la crianza de los niños, es comprensible si se conoce su naturaleza. Y así finalmente se convirtió hasta en patrona de las artes y las ciencias, basta recordar que siempre había sido la maestra de todas las artesanías. Cierto es que con el conocimiento puro y con el espíritu de las Musas en sentido propio, el espíritu claro de la Atenea genuina nada tiene que ver. Para terminar, no queremos perder de vista que también la divinidad de Atenea significa un *universo total*, no sólo porque también se reveló en los reinos vegetal y animal, de suerte que el olivo es su don y da testimonio de ella, y la lechuza la acompaña e incluso es una de sus formas de aparición. Sin embargo, ¿no existe un universo de la acción? Pensamos en Atenea, cuando Fausto quiere traducir las primeras palabras del Evangelio según San Juan: «*En el principio* fue la acción».

Cómo Atenea aún en siglos tardíos podía significar la acción liberadora, también en la lucha del alma humana por lo supremo, lo muestra una expresión de Plotino (VI, 5, 7), cuando dice que el ser humano, una vez que tenga la fuerza para desapegarse de lo exterior, llegará a la conciencia de su unidad con el todo y con Dios: «Mas si uno es capaz de [esa] conversión, sea por sí mismo o con la ayuda feliz de Atenea...».

DIONISO, EL DIOS DEL MUNDO PRIMORDIAL EN SU RETORNO

Acerca de Hermes ya hemos dicho lo más importante (p. 61 y ss., 111). Él también es universo total, al que, debido a su ca-

rácter sigiloso y ambiguo, pertenece igualmente el reino de los muertos. Aun en pleno día se parece a un espíritu nocturno. Todo en él es ganancia y pérdida, ser conducido y perder el camino. También el crecimiento y la fecundidad son, en su universo, casos de suerte. Y así también el amor es de un carácter muy diferente del que tiene en el universo de Afrodita: es la suerte demoníaca del momento, de la feliz coincidencia, del hurto picaresco. Y si bien la música y la conversación sagaz atestiguan su obrar, siempre es la claridad misteriosa de lo nocturno la que el divino hechicero hace relucir.

Lo más maravilloso, sin embargo, de la religión olímpica, y señal de su magnitud espiritual, es que también haya sabido ver en toda su magnificencia al dios del mundo primordial en su retorno.

Dioniso es bien conocido en la epopeya homérica, pero se comprende que para la casta de héroes inspirados por el espíritu de Atenea significaba poco, de modo que ni en la *Ilíada* ni en la *Odisea* desempeña un papel activo. Esto no significa que sólo se hubiera aproximado realmente a los griegos en siglos posteriores, como generalmente se cree. Sabemos ahora que ya a mediados del segundo milenio antes de Cristo los griegos lo veneraban en Creta. Y en Delfos, su culto es tan arcaico que en la Antigüedad podía decirse que allí se le había venerado aun antes de Apolo. La época de su florecimiento en Grecia sólo se inició con la caída de las familias nobles que miraban retrospectivamente a sus antepasados heroicos. Eurípides representa en sus *Bacantes* de qué forma Penteo, el aristocrático nieto de Cadmo, se opuso en Tebas, con todas sus fuerzas, a la invasión de las orgías dionisiacas, hasta que tuvo que pagar con la muerte su resistencia. Heródoto nos cuenta del «tirano» (es decir, «señor del pueblo») Clístenes de Sición (aproximadamente 600 a.C.) que consagró a Dioniso los coros «trágicos» que hasta entonces habían celebrado los sufrimientos del héroe Adrasto.

No se puede imaginar tampoco mayor contraste que entre Zeus, Atenea y Apolo, dioses principales de la nobleza he-

roica, y ese Dioniso que parece disolver en el caos del mundo primordial todo el orden existencial de esos dioses. Era la irrupción más tremenda de la adoración más antigua, preolímpica, contra la que, aun en la época clásica, tenía que luchar seriamente la tragedia, como lo muestran ante todo las *Euménides* de Esquilo y su *Prometeo*. Con todo, las Erinias y otros seres similares no pudieron sino reconciliar y mantener en las profundidades su carácter sagrado. Dioniso, en cambio, venció. En Delfos se unió tan estrechamente con Apolo, del cual se distinguía como el día de la noche, que los dos aparecen como hermanos, y en conocidas obras de las artes plásticas se estrechan la mano como amigos.

Éste es, como ya lo dijimos, probablemente el milagro más grande de la religiosidad griega: el hijo del Dios celestial y mujer mortal, el perseguido, el sufrido y vencedor, el muerto y resucitado, se ha convertido en Olímpico, por decirlo así. Esto sucedió cuando Zeus arrancó el feto divino del vientre de la madre, que se estaba quemando en las llamas de los rayos divinos, y lo introdujo en su propio cuerpo hasta que pudiera salir a la luz con su forma perfecta, ser entregado a Hermes y educado por las hijas de Zeus, las Ninfas. Más tarde pudo ir a buscar a su madre difunta en el reino de los muertos y llevarla al cielo. Así leemos en Píndaro (*Ol.*, II, 24 y ss.): «grande desgracia sufrieron las hijas de Cadmo; mas el peso de la tristeza cedió a la abundancia del bien. Vive en el círculo de los Olímpicos, Sémele, herida por el rayo, y Palas la ama, y el padre Zeus de todo corazón, y la ama su hijo ornado de hiedra...».

Pero ¿cuál es la naturaleza de este dios?

Si Atenea, tal como lo vimos, es la siempre cercana, si su presencia es el instante fértil de la acción decisiva, Dioniso es el dios de la aparición, del aspecto fantasmal y desconcertante, cuyo símbolo es la máscara, que entre todos los pueblos significa la aparición inmediata de los espíritus misteriosos. A él mismo se le venera como máscara. Su visión causa vértigo, aturde, borra todos los límites de la existencia ordenada. El delirio invade a los hombres, el delirio feliz que provoca éxtasis

inefable, que libera de la pesantez terrena, que baila y canta, así como también el delirio lúgubre, desgarrador y mortífero.

Cuando irrumpe con su enjambre salvaje, el mundo primordial que desdeña todo límite y precepto vuelve porque es anterior a ellos; no reconoce jerarquía ni órdenes entre los sexos porque, al ser la vida entrelazada con la muerte, abraza y une a todos los seres sin diferencia alguna.

Dioniso significa el mundo del milagro puro, la frondosidad desbordante de todo crecimiento, el poder mágico de la vid que convierte en milagro a la misma alma humana desposándola con lo infinito. Y es el mundo de lo femenino primordial, en un sentido más originario que el de Afrodita. No es la mujer amante que se entrega, no es la que pare hijos aquella a quien Dioniso se revela, sino la que nutre y cuida, la embelesada por el portento de la vida universal. Allí no hay frontera entre el hombre y el animal. Las mujeres dionisiacas alzan a su pecho maternal a los animales jóvenes de la selva, se hacen enroscar serpientes que tiernamente les lamen las mejillas. Y cuando les sobrecoge el espíritu de Dioniso, toda la naturaleza se les brinda como una madre amante. «Fluye leche de la tierra, fluye vino, fluye el néctar de las abejas, hay un ondeo en el aire como de incienso sirio», canta el coro de las *Bacantes* de Eurípides (141).

Y en torno a la ronda de mujeres corren los mozos lascivos, los sátiros y silenos. Pero para las bailarinas «delirantes», las ménades, es como si no estuviesen, mientras no tengan que rechazar con su tirso y sus serpientes a alguno demasiado insistente. Dioniso mismo, el eterno amante, tan íntimamente unido con la única (Ariadna) como ningún otro dios con su amada, levanta, abrazado a ella, la mirada hacia las alturas, como si escuchara en los astros la música de su universo mágico y de lo eterno femenino.

Pero la vida rebosante del reino dionisiaco no desconoce la muerte. Más aún, el misterio de su magia inefable es la profundidad infinita de la vida enlazada con la muerte. Tal como

él mismo es el cazador cazado, el vencido, desgarrado y resucitado, así las mujeres que bailan en derredor suyo, maternales con los niños y las crías de los animales, están a la vez invadidas por una locura sombría, son crueles y sanguinarias.

Dioniso es señor de los vivos y los muertos. En su fiesta primaveral en Atenas, las Antesterias, lleva consigo las almas de los muertos para hacer una visita misteriosa a los vivos, cuando ha madurado el vino nuevo y se bebe, con exaltación festiva, ante el dios y con él.

Más aún: Dioniso es quien pone en el escenario a los grandes muertos de quienes cantan las epopeyas, con sus destinos, sus sufrimientos y su ocaso. Porque en su culto nació y se desarrolló la *tragedia*. Pero éste ya atestigua, aunque tácitamente, la unión del espíritu de Dioniso con el de Apolo. El asombroso doble rostro de la tragedia, que opone al coro acompañado por la flauta dionisiaca —ese coro que en un principio reinaba solo—, la palabra hablada, la cual, incluso, en la perfección que le dio Esquilo, recibe el papel principal, es la imagen más grandiosa de la *unión de lo dionisiaco con lo apolíneo*.

Las significación cósmica de ambos dioses, que tan diferentes son y, sin embargo, no se repelen uno al otro, la muestran claramente sus fiestas. Ya mencionamos la relación originaria de Apolo con el Sol. Su fiesta, que coincide con el solsticio de invierno, la única fiesta religiosa regular mencionada expresamente por la poesía homérica, es celebrada el día en que regresa Ulises, dispara el flechazo magistral y mata a los pretendientes, todo con la ayuda de Apolo. Y en los días invernales, cuando renace la luz celestial, las ménades bailan en el Parnaso y hallan al niño Dioniso, recién nacido, en su cuna. Como soberano del mundo —aun haciendo caso omiso de la doctrina órfica— aparece Dioniso también en un acto memorable de sus Antesterias: el dios visita a la «reina» y se une a ella (sin duda en el sentido originario de que el heredero del trono había de ser un hijo de dios, así como también otros pueblos consideraban a sus reyes descendientes de la divinidad).

LA ALIANZA ENTRE DIONISO Y APOLO COMO SÍMBOLO DE LA RELIGIÓN OLÍMPICA

Con la alianza entre Dioniso y Apolo, la religión griega ha alcanzado su culminación más sublime.

No puede ser mera casualidad que Apolo y Dioniso se hayan unido. Se han atraído y buscado porque sus reinos, pese a los contrastes más profundos, en el fondo están ligados por un vínculo eterno.

La misma estirpe de los dioses olímpicos ha surgido de aquellas honduras abismales de lo terrenal que son el reino de Dioniso, y no puede negar su origen oscuro. La luz y el espíritu en las alturas siempre tiene que tener debajo lo nocturno y la profundidad maternal donde se funda todo ser. En Apolo se reúne todo el esplendor de lo olímpico y se opone a los reinos del eterno nacer y morir. Apolo con Dioniso, el embriagado conductor de corros de lo terrenal, he aquí el universo en toda su amplitud.

La religión olímpica, que no había de ser una religión de sumisión ni del corazón necesitado, sino del espíritu de visión clara, tenía la misión de reconocer y venerar allí donde otras separaban y condenaban, «la armonía de tensiones opuestas, como las del arco y la lira» (Heráclito).

NOTA ENCICLOPÉDICA

La religión de los antiguos griegos

1. LAS FUENTES

Puesto que la religión griega es adogmática, no sabe nada de escrituras sagradas: conoce, es cierto, las reglas del culto, pero ninguna fe obligatoria, con excepción de aquella que se refiere a la existencia, sin más, de los dioses, que, por lo tanto, requieren frente a ellos una actitud de respeto: puesto que tampoco existe ningún sacerdocio que pretenda ser poseedor de un saber autoritativo acerca de las cosas divinas, dependemos, si no queremos conocer tan sólo las costumbres religiosas sino el espíritu de la religión griega, de los autores que consideramos profanos, sobre todo los grandes poetas, quienes, sin embargo, a diferencia de los nuestros, son propagadores competentes de la verdad, y piden expresamente a las divinidades sapientes, las Musas, que les comuniquen lo verdadero. Los testimonios primeros y más importantes son los poemas de Homero y los *Himnos homéricos*. En segundo lugar, la *Teogonía* de Hesiodo y sus *Trabajos y días*, así como los numerosos fragmentos de sus poemas perdidos. De las obras de los demás poetas épicos de la Antigüedad, lamentablemente nada se ha conservado, con excepción de algunos fragmentos y breves reproducciones. Lo mismo sucede con respecto a los grandes líricos: haciendo caso omiso de numerosas elegías, son pocos los poemas que se han conservado intactos. Pero de Píndaro poseemos por lo menos los himnos triunfales, y este poeta magnífico y piadoso, en el sentido auténticamente griego de la palabra, puede restituirnos mucho de lo perdido. A él se le suma Baquílides, redescubierto sólo en épocas recientes. Huelga decir cuánto aprendemos de

los grandes trágicos. También los filósofos, sobre todo Platón, cuya obra nos ha sido conservada íntegramente, y los escritos didácticos de Aristóteles, nos dan a menudo las indicaciones más importantes. Naturalmente, podemos aprender mucho también de los historiadores, como Heródoto, y de los escritores de épocas posteriores, que se ocupan de antigüedades, como Pausanias (*Descripción de Grecia*). A menudo obras de épocas posteriores y tardías nos permiten hacer descubrimientos preciosos. De un valor muy particular son para nosotros los mitógrafos, de los cuales mencionaremos tan sólo a Apolodoro y su *Biblioteca*. Cabe recordar finalmente las innumerables inscripciones de contenido religioso.

2. LOS ROMANOS Y LA POSTERIDAD

Los romanos y otras tribus itálicas recibieron, en parte muy tempranamente, los cultos griegos, sobre todo por mediación de los griegos de Sicilia e Italia meridional. Tal como la epopeya griega entró en Italia independientemente de Homero (por lo cual los romanos llaman *Ulises* al *Odysséus* homérico, y al héroe principal de la *Ilíada*, no *Akhilléus*, sino *Achilles*), así también las divinidades oriundas de Grecia y que en parte llevan nombres latinos, tales como *Apolo*, *Diana*, *Minerva*, *Cástor* y otras, nos instruyen a menudo acerca de formas anteriores. En Roma, durante la transición de la monarquía a la república, se produjo una especie de «desmitificación», de modo que, hasta la aparición de la literatura estimulada por Grecia, poco sabemos de la naturaleza de esas divinidades, y los poetas —es decir, los cómicos (Plauto y Terencio), puesto que las tragedias se han perdido—, reproducen en parte la concepción romana, en parte la de la época helenística, a la que pertenecen sus modelos griegos. Es cierto, sin embargo, que en la época augusta, caracterizada por un grandioso retorno al espíritu de la antigua Grecia, encontramos vestigios del pensamiento auténticamente griego. ¡Que no se subestime a Horacio! En la misma época

escribió también Ovidio, quien jugaba con los mitos griegos un ingenioso juego lleno de gracia y belleza y el cual, por medio de su obra más genial, las *Metamorfosis*, influía tan decisivamente sobre la posteridad —influencia aún patente en el clasicismo del siglo XVIII— que los «dioses de Grecia» ya no parecían ser otra cosa que «seres hermosos del país de las fábulas», como los ha llamado Schiller en su poema del mismo nombre. Con esto se les había quitado toda seriedad y toda verdad. Es cierto que la ciencia rigurosa descartaba a Ovidio como testigo del mito primitivo, pero conservaba, desde Ovidio, el concepto de que los dioses griegos, en cuanto la fe en ellos no es atribuible a necesidades materiales, no poseen sino una verdad poética. Así, se hablaba de una «religión artística» de los griegos, incapaz de satisfacer a la larga a las almas religiosas, y se creía encontrar lo propiamente religioso y satisfactorio sólo en los cultos secretos, o en doctrinas filosóficas que parecían acercarse a nuestros propios sentimientos y concepciones.

Hasta qué punto la doctrina cristiana tenía que desconocer el espíritu de la religión griega, y de la religión antigua en general, a la cual se oponía, es una cuestión que cada quien puede contestarse a sí mismo. Basaba su enconada polémica en antiguos mitos, que le eran incomprensibles, en interpretaciones superficiales de épocas posteriores y con preferencia en la superstición más baja que suele agregarse a cualquier religión. Con todo, el cristianismo antiguo no era tan ajeno a la realidad como para declarar a los dioses griegos alucinaciones de un primitivo pensamiento naturalista, como más tarde lo ha hecho la ciencia. Aunque no podía reconocerlos como divinidades en el verdadero sentido de la palabra, los consideraba, sin embargo, potencias vivas, de cuya seducción diabólica había que cuidarse. A su polémica hemos de agradecer que nos hayan sido conservadas, a menudo literalmente, preciosas tradiciones que de otra manera se habrían perdido.

Acerca de las investigaciones y juicio *científicos* de la religión griega en épocas modernas, se ha dicho lo necesario en la introducción del presente libro.

3. EL PUNTO DE VISTA DEL PRESENTE LIBRO DENTRO DE LA CIENCIA MODERNA

Si el físico puede hablar de una «imagen de la naturaleza en la física actual» (W. Heisenberg),[1] el investigador en el campo de la religión sólo puede informar acerca de opiniones muy diversas y hasta opuestas.

Si bien la gran mayoría de los científicos opina que todo lo que importa es la integridad del material, la crítica filológica y la combinación histórica, mientras que los conceptos básicos de los cuales depende todo juicio valorativo podrían aceptarse sin reparo alguno en función del pensamiento general de la época —en realidad, del materialismo y racionalismo del siglo XIX—, otros están convencidos de que precisamente en este punto habría que hacer hincapié. Este grupo, mucho más pequeño y modesto, al que pertenece el autor, parte de la opinión de que sólo el tema mismo puede ofrecernos los conceptos básicos necesarios para juzgarlo, que cada religión ha de defenderse a sí misma, y que es una ridícula presunción negar a la imagen divina de la temprana Grecia el carácter de una religiosidad auténtica sólo porque es de otra índole que aquella que nos ha sido impuesta por la educación. En oposición a ello, el autor considera que nuestra misión más urgente consiste en dirigir la atención más concentrada precisamente a lo que nos parece extraño, no con el fin de explicarlo epistemológica e históricamente en función de pensamientos del pasado, sino para aprender de ello en qué forma lo Divino se ha revelado a un pueblo genial como lo eran los griegos. A diferencia del *historicismo*, que sólo trata de comprender históricamente la vida religiosa de los siglos como una sucesión o desarrollo de épocas innovadoras, el autor atribuye el mayor valor a lo ahistórico o suprahistórico que se esconde detrás de todo lo histórico. Parte de la convicción de que en la religión,

1 W. Heisenberg, *Rowohlts deutsche Enzyklopädie*, vol. 8, 1955.

y por ende también en la antigua Grecia, existe el «fenómeno primordial» que ya no puede ser reducido ni comparado con ninguna otra cosa y por lo tanto es inaccesible al pensamiento lógico. Igual que lo bello sólo puede experimentarse, pero no definirse, así también es seguro que nada divino, que ningún Dios, jamás se habría nombrado ni venerado, si no se hubiese revelado él mismo. Como sabemos, las religiones son de la misma convicción, y no puede menos que causar extrañeza que aún hoy se considere una actitud científica la de pasarlas por alto. ¿Cómo serían imaginables, si no, la emoción del ser humano, su transformación y elevación por encima de lo ordinario, como todo culto divino las muestra, sin el hecho de un acontecimiento sobrecogedor que le ha afectado y demostrado su poder? Pero, si es así, entonces sobre todos los cultos e ideas religiosas, sean cuales fueren las modificaciones que hayan sufrido en el transcurso de los tiempos, se eleva la aparición primordial del dios como Forma decisiva. Y ya no estaremos dispuestos a prestar oídos a las teorías científicas cuando consideran al fenómeno divino primordial tan carente de fuerza que, a través de los tiempos, la arbitrariedad de los sacerdotes y la fantasía de los poetas podían convertirlo en cualquier cosa que se les antojara. No cabe duda de que toda época volvió a recibir al Dios: pues de otra manera sería un concepto muerto, y no una Forma viviente capaz de demostrar, a través de revelaciones siempre renovadas, la riqueza inagotable de su ser:

Und immer größer, denn sein Feld, wie der Götter Gott
Er selbst, muß einer der anderen auch sein.
(Hölderlin.)*

Sin embargo, aunque las generaciones tenían que recibir al Dios en forma renovada, era siempre el mismo y ningún otro.

La Forma es imperecedera. Y ser receptivo a ella es —y por sí mismo—, más importante que tratar de descubrir todas las

* [Y siempre más grande, pues su campo, como el propio Dios de los dioses, / debe ser también uno de los otros.] (N. del E.)

transformaciones históricas; las transformaciones mismas sólo se presentan en la luz verdadera gracias a esa Forma. Así como lo que se llama la historia espiritual griega carece de esencia si no sabemos nada del espíritu único y propio de la helenidad, así tampoco puede haber una historia de la religión griega cuyo pensamiento fundamental no sea «el espíritu de la religión griega».

La fe de los griegos, como llamó Wilamowitz a la importante obra de sus últimos años, comprende en principio todo lo que, en el transcurso de los siglos, se ha «creído» en Grecia, menos el saber primordial que distingue la religión griega de las religiones de otros pueblos y que confiere su carácter propio a todos sus aspectos.